طلبا و علما کے لیے یکساں مفید

خلاصہ مسند امام اعظم

صفوة الأدلة في حل مسند الإمام الأعظم

ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح
جس میں مسند امام اعظم کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل پر
سیر حاصل بحث، مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ، دلنشین تشریح
اور ہر مذہب کے دلائل مع تخریج کے آسان انداز میں
پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے

تقدیم و نظر ثانی
مولانا مفتی حماد اللہ وحید
استاذ الحدیث و رئیس دار الافتاء جامعہ انوار القرآن کراچی

تالیف
مفتی معاویہ
فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ

صفوة الادلة فی حل مسند الامام الاعظم

خلاصہ مسندِ امام اعظم

طلباء وعلماء کے لئے یکساں مفید!

ایک ایسی نایاب اوراپنی نوعیت کی جامع ومفید شرح، جس میں مسند امام اعظم کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل، سیر حاصل بحث، مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ، دلنشین تشریح اور ہر مذہب کے دلائل بمعہ تخریج کے آسان انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تقدیم ونظرثانی

مفتی حماد اللہ وحید

خادم حدیث ورکن دار الافتاء جامعہ انوار القرآن کراچی

تالیف

مفتی معاویہ

فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021 34594144 Cell: 0334 3432345

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب .... خلاصہ مسند امام اعظم

تالیف .... مفتی معاویہ

اشاعت اول .... جولائی 2010ء

تعداد 1100

طابع .... القادر پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر .... فیاض احمد 0334 3432645 / 021-34594144

مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

ملنے کے پتے

دارالاشاعت اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ الفاروق جامعہ اسلامیہ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور

مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک

وحیدی کتب خانہ قصہ خوانی بازار پشاور

فہرست

انتساب

سب سے پہلے اللہ رب العزت کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے اپنے فضل وکرم سے اس مختصری کاوش کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔
بندہ اس "جہد المقل دموعہ" کے مصداق کو بغیر کسی پیشگی اطلاع کے اپنے معزز والدین کی طرف منسوب کرتا ہے جن کے بے تحاشا احسانات کے بل بوتے پر بندہ اس قابل ہوا کہ کچھ منتشر باتیں جمع کیں اور اپنے تمام اساتذہ کرام کی طرف منسوب کرتا ہوں کہ جن کے لب لب حوضوں سے بندہ سیراب ہوتا آیا ہے اور لحد میں اترنے تک مستفید ہوتا رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

تقریظ

حضرت مولانا نورالبشر صاحب دامت برکاتہم
استاذ الحدیث وعلومہ بالجامعۃ الفاروقیہ کراچی
مدیر معہد عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي الأمين، وعلى آله وصحابته وتابعيهم ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔

امابعد!

امام الائمہ سراج الامہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل شانہ نے جن عظیم الشان خصوصیات سے نوازا تھا ان میں سے ایک احادیث مبارکہ کو سب سے پہلے جامع طور پر فقہی انداز سے ترتیب دینے کا کام بھی تھا، یوں تو آپ سے پہلے فقہی انداز سے امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے بھی کام کیا، تاہم تمام ابواب فقہیہ کے معتد بہ تتبع واستقصاء کے ساتھ احادیث کو مرتب کرنے کا کام سب سے پہلے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الآثار لکھ کر کیا۔

امام الائمہ سراج الامہ پر کرم فرماؤں کا بہتان ہے کہ آپ کو احادیث پر کوئی دست گاہ حاصل نہیں تھی، یہ کہتے ہوئے علم سے بے بہرہ یہ لوگ بھول جاتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مجتہد مطلق ہونا ساری امت کے نزدیک مسلّم ہے اور کوئی شخص حدیث پر عبور حاصل کیے بغیر کبھی مجتہد نہیں بن سکتا۔

اللہ جزائے خیر دے ان ساطین علم حدیث کو جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ احادیث ومسانید کو اپنی سندوں سے حاصل کر کے جمع کیا، اس طرح آپ کی دسیوں مسانید جمع ہوگئیں اور حاسدین واشرار کی بے سروپا باتیں دم توڑ گئیں۔

زیرِ نظر "مسند" علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ ہیں، اس کی ترتیب بھی معاجم کی ترتیب کے مطابق تھی، اسی ترتیب کے مطابق ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بھی ہے۔ استفادہ کی تسہیل کے پیش نظر امام سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو فقہی ترتیب پر مرتب فرمایا، اسی نسخہ پر علامہ سنبھلی رحمۃ اللہ علیہ نے وقیع اور مطول حاشیہ کا کام کیا اور اس کا بے مثال مقدمہ تحریر فرمایا۔

عرصہ دراز کے بعد ہمارے "وفاق المدارس العربیہ" کے ذمہ داران نے اس کتاب کو اپنے نصاب کا حصہ بنایا۔ اب الحمدللہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے اور طلبہ اس سے مستفید ہو رہے ہیں۔

اس کتاب سے استفادہ کو عام کرنے کی غرض سے عزیز گرامی مولوی معاویہ سلّمہٗ (فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی) نے اس پر علمی انداز سے کام کیا، اس کی مناسب تشریحات کیں، خاص طور پر فقہاء کے اختلافات اور ان کے دلائل کو منقح انداز سے لکھا ان تمام کاموں میں اطمینان بخش بات یہ رہی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس کام میں اپنے اکابرین سے بھرپور استفادہ کی توفیق عطا فرمائی اور انہوں نے کسی بھی مرحلہ میں ان سے خروج نہیں کیا۔

عزیز موصوف کی یہ پہلی کاوش ہے، اس میں ممکن ہے مختلف پہلوؤں سے کچھ خامیاں ہوں تاہم موصوف کی محنت قابل داد ہے، امید ہے اہل علم نظر استحسان سے دیکھیں گے اور کسی بھی قسم کی خامی محسوس فرمائی تو مصنف کو ضرور مطلع فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس محنت کو قبول فرما کر دارین میں مثمر بنائے..... آمین۔

نور البشر محمد نور الحق

جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۴/ جمادی الثانیہ ۱۴۳۳ھ

تقریظ

از حضرت مولانا محمد حنیف خالد صاحب
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مولانا معاویہ صاحب زید مجدہ کی اس تالیف سے استفادے کی سعادت حاصل ہوئی لفظ بہ لفظ پوری کتاب کے مطالعے کا موقع تو نہیں مل سکا تاہم مختلف مقامات سے متعدد مباحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ ماشاء اللہ فاضل مؤلف زید مجدہ نے ہر باب سے متعلق ضروری ابحاث وضاحت سے تحریر فرمائی ہیں مختلف فیہ مسائل میں ائمہ کرام کا موقف اور ان کے دلائل بھی درج فرمائے ہیں، سند پر بھی کلام کیا ہے اور جو بحث جہاں سے لی گئی ہے اس کا حوالہ بھی ساتھ ہی لکھ دیا ہے۔

اس طرح یہ کتاب "المسند للامام الاعظم" کی مفید شرح کی شکل اختیار کر گئی ہے جو حضرات اساتذہ کرام اور طلبہ "المسند" کو پڑھانے اور پڑھنے میں مصروف ہیں وہ عربی شروحات کے ساتھ ساتھ اگر اس شرح کا بھی مطالعہ فرمائیں تو ان شاء اللہ انہیں اس سے استحضار مباحث میں خاصی مدد ملے گی۔

حق تعالیٰ فاضل موصوف کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول ومنظور فرمائے اور انہیں اس طرح کے مزید علمی، تحقیقی کاموں کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین یارب العالمین

محمد حنیف خالد عفی عنہ
۲۰/ جمادی الثانیہ ۱۴۳۳ھ
جامعہ دارالعلوم کراچی

مقدمہ

حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم
رئیس دارالافتاء، جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن، نارتھ کراچی

خلاق عالم نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخش کر انسان سے اس کو زینت بخشی اور ہدایت انسانی کیلئے خالق ارض وسماء نے کتب مقدسہ وانبیاء کے سلسلے قائم فرمائے۔

کتب کے سلسلے کی آخری کڑی قرآن مجید، انبیاء ورسل کی آخری کڑی خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

امت مسلمہ کا یہ ایمان ہے کہ دونوں سلسلوں کو سینے سے لگانا اور بلا افراط وتفریط عمل ہی نجات کا باعث ہے۔ تاریخ اس پر شاہد ہے کہ سابقہ امم اور اقوام کی گمراہی کی ایک وجہ افراط وتفریط کا شکار ہونا ہے۔

کتاب مقدس کے حوالے سے یا رسول محترم کے حوالے سے اگر کوئی افراط وتفریط کا شکار ہو تو وہ گمراہی کی تاریکیوں کی طرف بڑھتا جاتا ہے۔

● رب کائنات کا اس امت پر یہ احسان اور اس امت کا امتیاز ہے کہ جہاں رب کا کلام محفوظ ہے، جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود رب نے لی ہے، وہاں سرکار دو عالم آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین اور ارشادات بھی محفوظ ہیں۔ جس کے لئے اس امت کے افراد نے بڑی محنتیں کیں اور تکالیف برداشت کیں۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تابعین نے ان سے تبع تابعین نے اس

طرح یہ سلسلہ آج تک چل رہا ہے اور قیامت تک چلتا رہے گا۔

چنانچہ اسی بنیاد پر وحی الٰہی کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ وحی متلو

۲۔ وحی غیر متلو

وحی متلو کتاب اللہ کی صورت میں امت کے سامنے موجود ہے تو وحی غیر متلو احادیث مبارکہ کی صورت میں محفوظ ہے۔

حدیث لغت کے اعتبار سے تو ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ جوہری رحمہ اللہ صحاح میں حدیث کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "الحدیث الکلام قلیله و کثیره وجمعه احادیث" اور محدثین کی اصطلاح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال افعال حرکات وسکنات احوال اختیاریہ غیر اختیاریہ پر حدیث کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی ہے:

والحدیث لغة ضد القدیم واصطلاحاً ما اضیف الی النبی صلی الله علیه وسلم قولاً له او فعلاً او تقریراً او صفة حتی الحرکات والسکنات فی الیقظة والمنام۔ (فتح المغیث: ص ۶۱۲ المدینة المنورة)

حجیت حدیث:۔

قرآن کریم کے بعد حدیث کے ماخذ شریعت ہونے پر اور احکام شرعیہ کے ثبوت کے لئے حدیث کے حجت ہونے پر ہر دور میں امت محمدیہ علی صاحبہا التحیة والسلام کا اجماع رہا ہے۔ اور مسلمان ہمیشہ حدیث کو حجت اور اس میں بیان ہونے والے احکام کو واجب العمل سمجھتے رہے ہیں۔ اور کبھی اس بات کی ضرورت پیش نہ آئی کہ حدیث کی حجیت کو باقاعدہ دلائل سے ثابت کیا جائے۔ لیکن گزشتہ صدی میں اہل مغرب سے مرعوب اور ان کے افکار ونظریات کے دلدادہ متجددین جن کے سرخیل سرسید وغیرہ تھے نے محسوس کیا کہ احادیث میں چونکہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق رہنمائی اور ہدایات موجود ہیں جو مغرب کی تقلید میں رکاوٹ ہیں اور یہ فرقہ مغرب کی تقلید کو ہی کامیابی کی دلیل سمجھتا تھا اور اس خیال فاسد میں مبتلا تھا کہ دنیا

میں ترقی اہل مغرب کی تقلید کے بغیر ممکن ہی نہیں اور اہل مغرب کی تقلید حدیث کی حجیت کے انکار کے بغیر ممکن نہیں تھی کیونکہ احادیث کی تعلیمات کی روشنی میں جو معاشرہ تشکیل پاتا ہے وہ مغرب کے مادر پدر آزاد معاشرے سے بالکل مختلف ہے۔لہٰذا سرسید اور ان کے پیروکاروں نے سب سے پہلے یہ صورت اختیار کی کہ جو حدیث ان کے مدعا کے خلاف ہو اس کی صحت کا انکار کر دیا جائے خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو۔اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ موجودہ دور میں احادیث حجت نہیں ہونی چاہئیں اس کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر اپنے مطالب کی احادیث سے استدلال بھی کرتے رہے باقاعدہ منظم طور پر انکار حدیث کا فتنہ اس وقت سامنے آیا جب میانوالی کے رہائشی عبداللہ چکڑالوی نامی شخص نے اہل قرآن کے نام سے ایک گمراہ فرقے کی بنیاد رکھی جس کا مقصد حدیث کا بالکلیہ انکار تھا اس کے بعد اسلم جیراج پوری اور غلام احمد پرویز نے اس نظریہ کو باقاعدہ ایک مکتب فکر کی شکل دی۔حالانکہ حجیت حدیث پر قرآنی آیات شاہد ہیں۔

حجیت حدیث پر قرآن مجید سے چند دلائل:۔

ا۔ ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا

اس آیت میں واضح طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو حجت اور واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔اس صریح ارشاد کے ہوتے ہوئے احادیث کو واجب العمل تسلیم نہ کرنا درحقیقت قرآن کا انکار ہے۔

۲۔قرآن مجید میں کئی جگہ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول کے الفاظ مذکور ہیں جو حجیت حدیث پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں مگر چونکہ منکرین حدیث کی آنکھوں پر انکار حدیث کی پٹی بندھی ہوئی ہے اس لئے انہیں قرآن مجید کے یہ صریح ارشادات نظر نہیں آتے۔

۳۔اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک کو امت کے لئے بہترین نمونہ قرار دیا چنانچہ ارشاد ہوا:

"لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ"

اور اگر آپ ﷺ کا قول وفعل حجت نہ تھا اور رہنمائی کے لئے آپ ﷺ کی اتباع ضروری نہ تھی بلکہ صرف قرآن مجید ہی کافی تھا تو آپ ﷺ کو امت کیلئے نمونہ قرار دینے کی کیا ضرورت تھی صرف قرآن مجید نازل کر دیا جاتا اور اس کی پیروی کا امت کو حکم دے دیا جاتا۔ قرآن مجید تو رسول اللہ ﷺ کو نمونہ قرار دے کر آپ ﷺ کے قول وفعل کو حجت قرار دے رہا ہے۔ لیکن منکرین حدیث اہل مغرب سے اس قدر مرعوب ومتاثر ہیں کہ ان کی تقلید کے شوق میں آپ ﷺ کی احادیث کو نا قابل عمل قرار دے رہے ہیں۔

۴۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی اور ذمہ داریاں بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے ”ویعلمهم الکتاب والحکمة“ اسی طرح ارشاد فرمایا: ”وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم“ ان آیات سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کا منصب صرف پیغام پہنچانا ہی نہیں بلکہ کتاب وحکمت کی تعلیم اور تبیین وتشریح بھی تھا اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ ﷺ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب وحکمت کی تبیین کس طرح ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کی تبیین وتشریح کے لئے آپ ﷺ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت تو پیش آتی تھی کہ اس کے بغیر تعلیم وتشریح ممکن نہیں ہے تو جب تک آپ ﷺ کے اقوال کو حجت تسلیم نہ کیا جائے یہ تعلیم وتشریح کیسے ہو سکتی ہے؟

۵۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فلا وربك لا یؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما۔

اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدار ایمان ہے۔

۶۔ قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث کا تذکرہ ہے اور ان کے ارشادات کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے اور نہ ماننے پر نزول عذاب کا تذکرہ بھی موجود ہے یہ بات خود حجت حدیث کی واضح دلیل ہے۔

۷۔ انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نازل

نہیں ہوئی اگر ان انبیاء کرام کے اقوال حجت نہ تھے تو ان کو بھیجا ہی کیوں گیا۔

اس کے علاوہ عقلی طور پر بھی حدیث کا حجت ہونا واضح ہے کہ قرآن مجید میں دی گئی ہدایات اگرچہ تمام شعبہائے زندگی کو محیط ہیں مگر عموماً ان میں صرف بنیادی احکام بیان کئے گئے ہیں ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے تو احادیث سے ہی معلوم ہوتے ہیں مثلاً قرآن مجید میں نماز کا حکم دیا گیا مگر نماز کے اوقات رکعات کی تعداد اور نماز کے پڑھنے کا طریقہ ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن مجید میں مذکور نہیں یہ سب احادیث سے معلوم ہوتے ہیں اگر احادیث کو حجت نہ مانا جائے تو ان باتوں کو معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہو اور قرآن مجید کے حکم ''اقیموا الصلوٰۃ'' پر عمل کیسے ممکن ہوگا اسی طرح دین کے ہر حکم کی تفصیلات اور ان پر عمل درآمد کے طریقے احادیث سے معلوم ہوتے ہیں انکار حدیث کی صورت میں پورے دین کا ناقابل عمل ہونا لازم آتا ہے۔

درحقیقت تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کیلئے کافی نہیں ہوسکتی جب تک کوئی ایسا معلم موجود نہ ہو جو نہ صرف اس کے معانی کو متعین کردے بلکہ اس کے احکام کا عملی نمونہ بن کر دکھا دے اور یہ اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے جب اس کا ہر قول وفعل واجب الاتباع ہو۔

علاوہ ازیں آج تک تمام امت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی چلی آئی ہے لہٰذا منکرین حدیث کے نظریئے کے مطابق چودہ سو سال تک سب لوگ گمراہ رہے اور ان کے علاوہ اسلام کا سمجھنے والا کوئی پیدا نہیں ہوا تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی نے نہ سمجھا ہو۔ ان سب معروضات سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ انکار حدیث بالآخر انکار دین پر منتج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس فتنے سے پوری امت کو محفوظ رکھے۔ آمین

اکابر علماء ومحدثین نے علم حدیث کے حوالے سے محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے ان میں سے ایک نام امام نعمان بن ثابت کا ہے۔ امام اعظمؒ کی علم حدیث کے حوالے سے خدمات اور امام صاحب بحیثیت محدث پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں کہ امام اعظمؒ جیسے فقیہ

کے امام تھے ایسے ہی علم حدیث میں بھی ایک بلند رتبہ کے حامل تھے۔

امام اعظمؒ اور علم الحدیث:۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ جس وقت پیدا ہوئے تو ان کا شہر کوفہ علم حدیث اور علم فقہ کے ایک بڑے مرکز کی حیثیت رکھتا تھا کوفہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آباد کیا گیا اور یہاں کے ساکنین کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم سے فائدہ اٹھانے کی سعادت نصیب ہوئی۔ جنہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معلّم بنا کر یہاں بھیجا تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے اور ان کی تربیت کے نتیجے میں جو علماء تیار ہوئے علامہ زاہد الکوثری نے ان کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے (مقدمہ نصب الرایہ) اس طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفہ کو علم حدیث وفقہ سے بھر دیا پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کرام بھی کوفہ میں مقیم رہے جن میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجزء بطور خاص قابل ذکر ہیں ان کے علاوہ بھی سینکڑوں صحابہؓ کوفہ میں مقیم رہے۔ امام عجلیؒ نے کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہؓ کی تعداد 1500 بتلائی ہے اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے صحابہ کرامؓ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر کا علم کا مرکز ومخزن بننا ضروری تھا۔

چنانچہ حضرت علیؓ نے جب کوفہ کو دار الخلافہ بنایا تو وہاں علم وفضل کا چرچا دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا: "رحم اللّٰہ ابن عبد فقد ملاء هذه القرية علماً"

نیز ارشاد فرمایا: "اصحاب ابن مسعود سرج هذه الامة۔"

اور چونکہ صحابہؓ کے علوم کا خلاصہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو قرار دیا جاتا ہے چنانچہ مسروق بن اجدع فرماتے ہیں:

درت في الصحابة فوجدت علمهم ينتهي الى ستة ثم نظرت فوجدت علمهم ينتهي الى اثنين عليّ وعبدالله۔

لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تشریف آوری سے کوفہ کی علمی ترقی و شہرت میں بہت اضافہ ہوا بلکہ کوفہ میں صحابہ کے علوم کا خلاصہ جمع ہو گیا۔ ان جلیل القدر فقہاء صحابہؓ کی موجودگی کی وجہ سے کوفہ کے گھر گھر میں علم حدیث وفقہ کا چرچا ہو گیا۔ چنانچہ علامہ ابو محمد الرامہرمزیؒ نے المحدث الفاصل میں حضرت انس بن سیرینؒ کا مقولہ نقل کیا ہے۔

اتیت الکوفۃ فوجدت بھا اربعۃ الاف یطلبون الحدیث واربع مائۃ قد فقھوا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ اس دور میں اس شہر کوفہ میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش پائی اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا۔ ابتداء میں آپ نے علم الکلام کی طرف زیادہ توجہ دی پھر آپ کو امام شعبیؒ نے علم الحدیث والشرائع کی طرف متوجہ کیا ۱۱۹ھ کو آپ حج کے لئے گئے تو وہاں مکۃ المکرمۃ میں صحابی رسول حضرت عبداللہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی اور ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا من تفقہ فی الدین کفاہ اللہ ھمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب (جامع بیان العلم ص:۴۵)

اس سے آپ کے دل میں علم حدیث کے حصول کا شوق وجذبہ پیدا ہوا پھر آپ نے کوفہ کے سب سے بڑے محدث امام شعبیؒ سے علم حدیث حاصل کیا۔ علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے ”ھو اکبر شیوخ ابی حنیفۃ“ امام شعبیؒ نے پانچ سو صحابہؓ سے علم حدیث حاصل کیا ان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی ایک مرتبہ آپ ﷺ کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرے امام شعبیؒ کی باتیں سن کر ارشاد فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں لیکن شعبی کو مجھ سے زیادہ غزوات کا علم ہے۔ خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم علقمہ، اسود، حارث عمرو اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے۔ ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شعبیؒ اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاد ہیں۔

امام صاحبؒ کے دوسرے خاص استاد حماد بن سلیمانؒ ہیں جنہیں بالاتفاق حدیث اور

فقہ کا امام تسلیم کیا گیا ہے یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن او ہبؓ، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابووائل، ابراہیم نخعیؒ اور عبداللہ بن بریدہ رحمہم اللہ کے علوم حاصل کئے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کی ہیں۔

اس کے علاوہ امام صاحب رحمہ اللہ کے اساتذہ میں محدث مکہ عطاء بن ابی رباح تابعی م سنہ ۱۱۵ھ عالم حرم عمرو بن دینار تابعی، ابو اسحاق السبیعیؒ تابعی، حافظ ابوالزبیر محمد بن مسلم تابعی، محمد بن مسلم الشہاب الزھری، حضرت عکرمہ مولی ابن عباسؓ، محمد بن المنکدرؒ، عبداللہ بن دینارؒ، حسن بصریؒ، امام شیبان، سلیمان الاعمش رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر تابعین اور اساطین الامۃ داخل ہیں۔

امام صاحبؒ نے حدیث میں مکمل مہارت کے بعد ہی اجتہاد کے درجے میں قدم رکھا اور ان کا بالاتفاق مجتہد تسلیم کیا جانا ہی امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مقام کی دلیل ہے کیونکہ مجتہد کی شرائط میں سے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ اسے علم حدیث میں مکمل بصیرت اور عبور حاصل ہو۔

اس کے علاوہ ائمہ حدیث کے اقوال جن میں امام صاحبؒ کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے علم حدیث میں آپ کی جلالت قدر کا پتہ دیتے ہیں، چنانچہ حضرت مکی بن ابراہیمؒ جن سے امام بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات منقول ہیں ان کا قول تہذیب التہذیب میں امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ "کان اعلم اھل زمانہ" اور اس زمانے میں علم کا اطلاق چونکہ علم حدیث پر ہی ہوتا تھا لہٰذا اس قول سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اس کے علاوہ اکابر ائمہ کے اقوال جو امام صاحبؒ کے مناقب کی کتب میں موجود ہیں ان سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت بخوبی معلوم ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کی تابعیت ایک مسلمہ بات ہے اور اس زمانے میں علم حدیث سے ایسا نابلد ہونا جیسا کہ بعض دریدہ دہن لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کو صرف

ستر واحادیث یاد تھیں یا صرف تین احادیث یاد تھیں کھلا ہوا جھوٹ ہے۔

علم حدیث میں آپ کی مہارت کے تو کتب سیر میں عجیب وحیرت انگیز واقعات منقول ہیں جو آپ کی قوت حفظ پر دال ہیں چنانچہ ملا علی قاریؒ نے "مناقب الامام اعظمؒ" میں نقل کیا ہے کہ ایک مقام پر امام صاحبؒ اور امام اعمشؒ دونوں موجود تھے ایک مسئلہ پوچھا گیا آپ نے جواب دیا امام اعمشؒ نے سوال کیا من این اخذت هذا جواب میں امام صاحبؒ نے امام اعمشؒ کی سند سے ہی متعدد روایات سنادیں جن سے اس مسئلے کا ثبوت ہوتا تھا امام اعمشؒ حیران ہو کر فرمانے لگے: "حسبك ما حدثتك به في مائة يوم حدثتني به في ساعة واحدة" پھر یہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا: "يا معاشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصيادلة وانت ايها الرجل اخذت بكلا الطرفين"

اس سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت کے ساتھ ساتھ قوت حفظ اور قدرت استنباط کا بھی علم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ امام صاحبؒ کے شیوخ وتلامذہ پر ایک نظر ڈالی جائے تو اس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ علم حدیث میں امام صاحب کس قدر بلند مرتبے کے حامل تھے۔ امام صاحبؒ کے شیوخ کا تذکرہ تو پیچھے ہوا۔ تلامذہ میں عبداللہ بن مبارکؒ، جرح وتعدیل کے مشہور امام یحیٰی بن سعید القطان امام شافعیؒ کے خاص استاد وکیع بن الجراح مشہور محدث مکی بن ابراہیم، زید بن ہارون، حفص بن غیاث النخعی، یحیٰی بن زکریا بن ابی زائدة، مسعر بن کدام، ابوعاصم النبیلؒ قاسم بن معن، علی بن المسہر، فضل بن دکینؒ، عبدالرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر شیوخ ومحدثین موجود ہیں۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آپ کے شیوخ وتلامذہ میں ایسے بڑے بڑے محدثین موجود ہوں اور خود آپ علم حدیث سے کوئی واقفیت نہ ہو۔

علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مسعر بن کدامؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں امام اعظمؒ کا رفیق مدرسہ تھا وہ علم حدیث کے طالبعلم بنے تو ہم سے آگے نکل گئے یہی حال زہد وتقویٰ میں ہوا اور فقہ کا معاملہ تمہارے سامنے ہے۔

واضح رہے کہ ان امام مسعر بن کدامؒ کو امام سفیان ثوریؒ وشعبہؒ علم حدیث کا ترازو کہا

کرتے تھے یہ امام ابوحنیفہؒ کی علم حدیث میں جلالت شان اور سبقت کا اعتراف کر رہے ہیں تو کیا اس سے امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند رتبے کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا؟

علاوہ ازیں فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب بھی امام ابوحنیفہؒ کی ہے امام ابوحنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث سے انتخاب کر کے کتاب الآثار کے نام سے یہ کتاب لکھی یہ کتاب بھی علم حدیث میں آپ کے بلند مقام کی شاہد ہے چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تبییض الصحیفۃ میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انہوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہوسکی۔ امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار موطا امام مالکؒ کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مشہور محدث عبدالعزیز دراوردیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "کان مالک ینظر فی کتب أبی حنیفۃ و ینتفع بھا" اس سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ کی کتاب الآثار موطا امام مالکؒ کے لئے وہی حیثیت رکھتی ہے جو صحیحین کے لئے موطا کی ہے۔

اور اس دور کے محدثین کی نظر میں اس کتاب کی انتہائی قدر و منزلت تھی جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے انہوں نے اپنے شاگردوں کو اس کتاب کے مطالعے کا نہ صرف مشورہ بلکہ یہ تاکید بھی کی کہ اس کتاب کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس کے علاوہ محدثینؒ نے اس کتاب کی متعدد شروح لکھیں جن میں علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح اور اس کے رجال پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی کتاب الآثار کے رجال پر کتاب لکھی ان محدثین کا اس کتاب کی یہ خدمت کرنا بھی کتاب کے بلند مرتبے کی خبر دیتا ہے۔

اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابوحنیفہؒ کی مرویات کو جمع کر کے مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے مرتب کیا ہے ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے مسند لکھنے والوں میں ابونعیم اصفہانی، حافظ ابن عساکرؒ، حافظ ابوالعباس الدوریؒ، حافظ ابن مندہؒ یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ بھی شامل ہیں جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے بعد میں جب

امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام صاحبؒ کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا تو اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے لئے مسند ابی حنیفہؒ تالیف فرمائی اس طرح مسند امام ابوحنیفہؒ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں جن کو بعد میں علامہ ابن خسروؒ نے ''جامع مسانید الامام اعظمؒ'' کے نام سے جمع کر دیا۔ ان ہی مسانید میں سے ایک مسند علامہ حصکفیؒ کی روایت سے بھی تھی لیکن مسند میں چونکہ شیوخ کے اعتبار سے احادیث ذکر کی جاتی ہیں اس لئے اس سے حدیث کا استخراج مشکل تھا چنانچہ علامہ عابد السندی الانصاری نے اس کو ابواب فقہیہ پر مرتب کر دیا۔ اب یہ کتاب مسند الامام اعظم کے نام سے وفاق کے نصاب میں داخل ہے۔ اور بندہ کو ایک عرصہ تک جامعہ انوار القرآن ناگن چورنگی نارتھ کراچی میں اس مبارک کتاب کی تدریس کی سعادت حاصل ہوئی۔

برادر مولوی محمد معاویہ جو کہ اپنے زمانہ طالب علمی میں ذی استعداد طالب علم تھے، انہوں نے اسے ضبط کر کے فراغت کے بعد اس پر تحقیقی کام کیا۔ اصل مأخذ کی طرف مراجعت، اضافات، مختلف کتب کی ورق گردانی جو کہ ایک مشکل امر ہے، انتہائی جانفشانی اور محنت سے اس پر کام کر کے ایک مستقل کتاب تیار کی، جسے بندہ نے از اول تا آخر بغور پڑھا انتہائی تحقیقی اور دلنشین سلیس اور عام فہم انداز بے حد پسند آیا۔

اللہ کرے زور قلم اور زیادہ.....

اور اس کے بعد یہ سلسلہ تاحیات چلتا رہے۔

خداوند اقدس اس کتاب کو مؤلف اور جن حضرات نے اس پر تعاون کیا ہے صدقہ جاریہ اور ذریعہ نجات بنائیں۔ آمین

حماد اللہ وحید

دارالافتاء جامعہ انوار القرآن

آدم ٹاؤن، نارتھ کراچی

عرض مؤلف

الحمدللہ الذی منّ علینا بالدین الهدی الفطرة الإسلام

والصلوة والسلام علی محمد خاتم الأنبیاء وخیر الأنام، وعلی اله وصحبه وأزواجه خاصّة علی أمّی عائشةؓ هم البررة الکرام،

وعلی من تبعهم الذین نقلوا دین النبیؐ إلی الأمّة بحسن وتنسیق النظام، عموما علی الفقهاء الذین اجتهدوا فیه بالأمانة بغیر ایقاعها فی الإبهام والأوهام،

وخصوصا علی سید الأئمة "المحدث الفقیه ابی حنیفة النعمان" قائم اللیالی وصائم الأیام، رحمهم الله تعالیٰ علیهم رحمة واسعة بإحسان وإنعام

اما بعد!

شروع شروع میں میرے ذہن میں یہ اشکال گردش کرتا تھا کہ مدارس دینیہ میں مروّج درس نظامی کے نصاب میں درجہ ثالثہ سے لے کر دورۂ حدیث تک مذہب احناف کی سوائے دو تین حدیث کی کتابوں کے اور کتاب شاملِ درس نہیں ہے، جبکہ اس کے برخلاف دیگر مذاہب کی بہت سی حدیث کی کتب نصاب میں شامل ہیں، جو کہ ہر خاص وعام میں اتنی شہرت ومقبولیت کی حامل ہیں کہ ان تک حنفی مذہب کی کوئی حدیث کی کتاب شہرت یافتہ اور قبولیت عامہ والی نہیں، جب ذہن میں احناف ودیگر مذاہب کی کتب حدیث کا تقابل ہوتا ہے تو اس سے عموماً عام طبقے کے آدمی اور خصوصاً مبتدی طلباء کے ذہن میں مختلف تاثرات

ابھرتے ہیں کہ مذہب احناف میں کوئی اتنا معتمد ذخیرۂ حدیث نہیں جس پر مذہب کی بنیاد رکھی جائے، بلکہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ مسلک احناف کی بنیاد اکثر رائی اور قیاس پر ہے، یا یہ کہ اگر احادیث کو لیتے بھی ہیں تو اپنی تائید میں آنے والی احادیث کو لیتے ہیں، وگرنہ عموماً حدیث کی مخالفت یا اسے ترک کردیتے ہیں، اور جو روایات ان کے مستدلات بن سکیں ہیں وہ بھی ضعیف ہیں۔

یہ باتیں نہ صرف موھومہ ہیں بلکہ فی الواقع لوگوں کو اشکال بھی ہوا۔

لیکن درجہ سادسہ میں پہنچ کر مسند الامام الاعظم پڑھنے کی توفیق ہوئی، استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کی ابتدائی تقریر درس سے وہ اشکالات مندفع ہوتے رہے جو اس سے قبل تھے، تو معلوم ہوا کہ واقعی احناف کے پاس بھی الحمد للہ احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ مختلف نسخوں میں موجود ہیں، اگر چہ انہیں شہرت حاصل نہیں، اور اکثر وہی احادیث احناف کے بھی مستدلات ہیں جو معروف ومشہور صحاح ستہ ودیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔

الغرض مذاہب ائمہ میں مذہب احناف کا مقام اور شان صحیح معلوم ہونے پر دل میں مذہب احناف کی اہمیت مزید راسخ ہوگئی، چنانچہ مناسب معلوم ہوا کہ استفادہ کیلئے استاد محترم کی تقریر محفوظ کرلیا جائے، اس لئے بندہ نے حتی الوسع اپنی محنت صرف کر کے استاد محترم کی مکمل تقریر نقل کرنے کی ممکن حد تک کوشش جاری رکھی، اللہ جل شانہ استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کے علم وعمل اور عمر میں مزید برکتیں عطاء فرمائیں کہ انہوں نے درس کے دوران اس بات کی کوشش برقرار رکھی کہ اس کتاب میں موجود تمام احادیث پر مکمل سیر حاصل بحث ہوجائے۔ جب تعلیمی سال کے اختتام پر یہ مسودہ ایک ضخیم کاپی کی شکل میں تیار ہو چکا تھا، تو ہمسبق طلباء کرام نے اس مسودے کی انتہائی حوصلہ افزائی فرمائی، اتفاق سے اساتذہ کرام کو بھی اس کے بارے میں معلوم ہوا تو انہوں نے بھی مسودہ کو دیکھ کر بندہ کو دادِ تحسین سے نوازا، مجھے بالکل بھی اس کا احساس نہیں ہوا کہ یہ مسودہ کبھی کتابی شکل میں بھی آسکتا ہے، چونکہ بندہ کو اپنی بے بضاعتی علم اور میدان

تحقیق میں ناتجربہ کار ہونے کی بناء پر کبھی اس کی ہمت نہ ہوئی ،لیکن استاد محترم نے فرمایا کہ اس پر تحقیقی کام جس میں تخریج ،دلائل وحوالہ جات کا خوب اہتمام ہو اور جو مباحث اس میں نہیں ہیں اسے ذکر کر کے شائع کیا جائے ،نیز جو مباحث مشکل ہوں انہیں بھی آسان انداز میں لکھا جائے ۔تو بندہ نے اساتذہ کرام کے مشوروں اور مفید رہنمائی سے اس پر خامہ فرسائی کی ہمت کر لی اور درس نظامی کی تکمیل کے بعد توکلا علی اللہ اپنی بے مائیگی علم کی حد تک کام شروع کر دیا ،بحمد اللہ آج یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ (فللّٰہ الحمد کلہٗ)

کچھ ضروری باتیں:۔

اس تالیف میں بندہ نے بعض مشکل مباحث پر اکابرین کی کتابوں سے استفادہ کر کے اس کی تلخیص کی ہے ،تاکہ پڑھنے والے ان مقامات کو صحیح سے سمجھنے ،اُن کے مزاج و مذاق کو پہچاننے اور اہل سنت والجماعت کا صحیح مسلک سمجھنے میں آسانی ہو ،تاکہ وہ افراط و تفریط کی دلدل میں پھنسنے سے بچ سکیں۔

اور اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بھی حدیث جو ذکر کی گئی ہے اس کی ضروری مباحث پر مکمل روشنی ڈالی جائے ،تاکہ یہ مباحث طلباء کرام کو ''مسند امام اعظم'' کے علاوہ دیگر کتب عقائد واحادیث میں بھی کام آسکے بالخصوص اس کتاب کے مباحث آئندہ آنے والے سال میں دورۂ حدیث کی کتابوں کے مباحث کو سمجھنے کا پیمانہ زینہ بھی ثابت ہوگا۔ اس طرح یہ کتاب متعلمین کے ساتھ ساتھ معلمین کیلئے بھی مفید ثابت ہوگی۔ (ان شاء اللہ)

نیز اس تالیف میں عام فہم انداز کو اختیار کیا گیا ہے ،احادیث کے ٹکڑوں کی لغوی وشرعی تحقیق سے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی ،چونکہ احادیث کے متن ،سند میں نقد وتبصرہ اور اس کی مکمل تحقیق بڑی کتابوں میں آجائے گی ،اس لئے صرف ضروری اور اہم مباحث پر اکتفاء کیا گیا ہے ،تاہم پھر بھی اگر کسی مقام میں مزید وضاحت اور دلائل درکار ہوں تو وہ دیئے گئے حوالہ جات کی طرف رجوع فرمائیں۔

اظہارِ تشکر:۔

دورانِ تالیف کسی بھی مقامات میں جب بھی کوئی مشکل مرحلہ پیش آیا ،استاد محترم

(حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم، رئیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن نارتھ کراچی) اور استاد محترم (حضرت مولانا نورالبشر صاحب دامت برکاتہم، استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی کراچی) نے خاص رہنمائی، محبت، شفقت اور مفید مشوروں سے اس کا مداوی کیا، میں ان حضرات کا تہہ دل سے انتہائی ممنون و مشکور ہوں۔

نیز اگر اس کتاب میں کہیں بھی کوئی غلطی یا قابل نظر بات ہو تو اس پر احقر کو آگاہ کیا جائے تا کہ احقر اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کرے۔

آخر میں بندہ اللہ تعالیٰ سے دست بستہ دعا گو ہے کہ وہ ان سب حضرات کے علم و عمل میں دن دگنی رات چوگنی ترقیاں و برکتیں عطاء فرمائیں جنہوں نے اس تالیف میں کسی بھی طرح سے بندہ کے ساتھ معاونت کی ہو، اور اس چھوٹی سی کاوش کو بندہ کیلئے، والدین اور جمیع اساتذہ کیلئے ذریعہ نجات وصدقہ جاریہ بنائیں۔ (آمین ثم آمین)

معاویہ

فاضل جامعہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

۱۶ر جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ

باب ماجاء في الأعمال بالنيات

أبو حنيفة، عن يحيى، عن محمد بن ابراهيم التيمي، عن علقمة بن وقاص الليثي، عن عمرؓ بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر اليه (ص:٢)

کچھ سند کے بارے میں:۔

بعض حضرات نے حضرت علقمہ بن وقاص کو صحابی لکھا ہے لیکن یہ درست نہیں بلکہ یہ کبار تابعین میں سے ہیں، یہ روایت غریب ہے کیونکہ ہر طبقہ میں ایک راوی ہے، نیز امام بخاریؒ نے بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ تفرد راوی، غرابت صحت کے منافی نہیں۔ اس سند میں حضرت یحییٰ بن سعید انصاری تک تفرد ہے پھر تعدد ہے یہاں تک کہ محدثین نے ۲۵۰، ۳۰۰، ۷۰۰ تک شمار کیا ہے۔

اہمیت حدیث:۔

علماء کرام نے یہ بات لکھی ہے کہ جو آدمی بھی تصنیف کرے تو وہ اس حدیث کو پہلے ذکر کرے تاکہ قارئین اپنی نیتوں کو اس پر پرکھیں جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ کہ یہ حدیث نصف علم ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثلث علم ہے۔

امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کا دارومدار چار احادیث پر ہے:۔

۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ (ابن ماجہ ص ۳۰۲)

۳۔الحلال بین والحرام بین (بخاری ۱۲/۱)

۴۔ازھد فی الدنیا یحبک اللہ (ابن ماجہ ص ۳۰۲)

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اصول اسلام تین احادیث ہیں:۔

۱۔مذکورہ حدیث۔

۲۔من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد (بخاری ۳۷۱/۱)

۳۔الحلال بین والحرام بین (بخاری ۱۲/۱)

نیت کے لغوی اور شرعی معنی:۔

نیت کے لغوی معنی "قصد" اور "ارادہ" کے ہیں اور شرعاً نیت کے معنی ہیں۔ "**الارادۃ المتوجھۃ** نحو الفعل لابتغاء رضاء اللہ و امتثال حکمہ" گویا لغوی معنی کے اعتبار سے یہ عام ہے ہر قسم کے قصد و ارادہ کو شامل ہے، البتہ شرعی معنی کے لحاظ سے صرف وہ ارادہ "نیت" کی تعریف میں داخل ہیں جس میں رضاء خداوندی مقصود ہو۔

تفصیل مذاہب:

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک وضوء میں نیت شرط ہے اور یہ حضرات دلیل کے طور پر یہ حدیث پیش کرتے ہیں اور وضوء کو تیمم پر قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ کے ہاں اگر وضوء میں نیت کی ہوگی تو ثواب ملے گا ورنہ وضوء تو ہو جائے گا لیکن ثواب نہیں ملے گا اور حضرات احناف کی دلیل قرآن مجید کی آیت "وانزلنا من السماء ماءً طھوراً" ہے یعنی طہور کہتے ہیں اس چیز کو جو خود بھی پاک ہو اور دوسروں کو بھی پاک کرنے والی ہو، باقی پانی اپنی ذات کے اعتبار سے مزیل حدث ہے اس لئے وضوء میں نیت شرط نہیں اور تیمم میں نیت اس لئے شرط ہے کہ تیمم کے معنی ہی قصد کے ہیں۔

نیز اس حدیث میں نیت فی الوضوء کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ نیت حسنہ اور نیت سیئہ کو بیان کیا گیا ہے لیکن ائمہ ثلاثہ نے اسے اشتراط نیت فی الوضوء کے لئے دلیل بنایا ہے۔ اور وہ حضرات لفظ "صحت" کو مقدر مانتے ہیں۔ اور جو شرط قرار نہیں دیتے وہ ثواب کی تقدیر

نکالتے ہیں۔

حدیث کا شان ورود:۔

امام طبرانیؒ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سبب ورود ذکر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے اُم قیس نامی ایک خاتون کو پیغام نکاح دیا تو اس عورت نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو گے تو نکاح ہو سکتا ہے۔ یہ شخص ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچے اور اس خاتون سے نکاح کر لیا، ہم اس شخص کو مہاجر اُم قیس کہا کرتے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

ہجرت کی قسمیں:۔

ا۔ دین کے لئے ہجرت کرنا مثلاً دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنا تاکہ دین محفوظ رہے اور اپنے دین پر عمل کر سکے۔

۲۔ امن کے لئے ہجرت کرنا مثلاً ایک جگہ مقیم تھا وہاں جان کا خطرہ ہوا تو دوسری جگہ چلا گیا جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ایک ہجرت آخری زمانے میں شام کی طرف ہوگی۔

۳۔ معاش کے لئے ہجرت کرنا جیسے ایک ملک سے دوسرے ملک روزگار کی تلاش یا تجارت کے لئے جانا۔

كتاب الإيمان والإسلام والقدر والشفاعة

أبو حنيفة، عن علقمة، عن يحيى بن يعمر قال: بينا صاحب لي بمدينة رسول الله ﷺ إذ بصرنا بعبد الله بن عمر، فقلت لصاحبي: هل لك أن نأتيه فنسأله عن القدر؟ قال نعم! فقلت: دعني حتى أكون أنا الذي أسأله فاني أعرف به منك، قال: فانتهينا إلى عبد الله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنا نتقلب في هذه الأرض فربما قدمنا البلدة بها قوم يقولون: "لا قدر" فيما نرد عليهم؟ قال: أبلغهم مني أني منهم بريء، ولو أني وجدت أعوانا لجاهدتهم، ثم أنشأ يحدثنا الخ. (ص: ٤)

ایمان کے لغوی معنی:۔

ایمان کا لفظ ''امن'' سے ماخوذ ہے اور ''امن'' ''خوف'' کی ضد ہے ''امن'' اطمینان اور طمانینت کو کہتے ہیں، جب یہ باب افعال سے آتا ہے تو متعدی ہو جاتا ہے اور اس کے معنی ازالِ خوف کے ہو جاتے ہیں پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے ''آمنتہ'' میں نے اس سے خوف کو زائل کر دیا اور اس کو مطمئن کر دیا۔ کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے ''آمنتہ غیری'' میں نے اس کو اپنے غیر سے بے خوف اور مطمئن کر دیا۔ کبھی ایمان ''بـاء'' کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی تصدیق کے ہوتے ہیں پھر وہ باء کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے ''آمنت باللہ'' اور کبھی احکام پر جیسے ''آمن الرسول بما انزل الیہ من ربہ والمؤمنون''

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ ایمان کے صلہ میں لام لاتے ہیں جیسے ''وما انت بمؤمن لنا ولو کنا صدقین''۔ اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں ایمان معنی انقیاد (تسلیم کرنا) کو متضمن ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے لہٰذا ''وما انت بمؤمن لنا'' کے معنی ہوں گے آپ ہماری بات ماننے والے نہیں۔

ایمان کے شرعی معنی:۔

ایمان کے شرعی معنی علماء نے بہت سے ذکر کیے ہیں چنانچہ جمہور علماء نے اس کی

تعریف یوں کی ہے:۔ "هو التصديق بما علم مجيء النبي ﷺ به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا و اجمالا فيما علم اجمالا"

اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر ضروری ہے۔ (روح المعانی، ۱/۱۱۰)

ایمان کے بارے میں مذاہب

فرق اسلامیہ:۔

فرق اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ وہ ضلالت پر ہو یا راہ ہدایت پر۔ معتزلہ، خوارج، مرجۂ، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ سب کے سب علی التشکیک فرق ضالہ ہیں۔ صحیح اسلامی فرقہ "اہل السنۃ والجماعۃ" ہے جو "ما انا علیه و اصحابی" (هذا جزء من حديث اخرجه الترمذي في جامعه، ۹۳/۲) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشاد نبویؐ سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ:

"اہل السنۃ والجماعۃ" میں چند گروہ تین اسلام پر ہیں۔

محدثین:۔ یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمہ اللہ کے متبع ہیں۔

متکلمین:۔ ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ اشاعرہ:۔ یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح و ترویج کرتے ہیں۔

۲۔ ماتریدیہ:۔ یہ حضرات امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ میں اختلاف محض چند فروعات میں ہے۔ ابوالحسن اشعری اشاعرہ

کے اور ابو منصور ماتریدیؒ ماتریدیہ کے امام ہیں، یہ دونوں امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔
(فضل الباری، ۱/۲۳۵)

حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:۔

یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرق ضالہ میں بھی اختلاف ہوا ہے اور جو اہل حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ اہل حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہل حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جہمیہ:۔

اہل باطل میں ایک فرقہ ''جہمیہ'' ہے۔ جو کہ ''جہم بن صفوان'' کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ ان کے مذہب پر ابو طالب اور ہرقل کا مؤمن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ان کو بھی معرفت قلبی حاصل تھی جبکہ ان کا کفر پر ہونا واضح ہے۔

کرامیہ:۔

یہ ''محمد بن کرام'' کے متبعین ہیں، ان کے نزدیک ایمان کیلئے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (فضل الباری، ۱/۲۴۵)

مرجئہ:

مرجئہ ''ارجاء'' سے ہے، ارجاء کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں قرآن کریم میں ہے ''وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ'' (سورۃ التوبۃ:۱۰۶) مرجئہ کے نزدیک ایمان کیلئے فقط تصدیق قلبی کافی ہے۔ یہی تصدیق نجات کیلئے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انہوں نے عمل کو مؤخر کر دیا، اس لئے ان کو ''مرجئہ'' کہا جاتا ہے (فضل الباری، ۱/۲۴۶)۔

یہ حضرات ''الطاعة لا تفید والمعصیة لا تضر'' کے قائل ہیں، یعنی کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی، اسی طرح نہ اقرار باللسان ان

کے ہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

معتزلہ اور خوارج:۔

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے جبکہ جن تین فرقوں کا پیچھے بیان ہوا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط ہے۔

معتزلہ وخوارج کا کہنا یہ ہے کہ"ایمان تصدیق بالقلب اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے" اور یہ حضرات ایمان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں"الإیمان هو التصدیق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالأرکان"۔اس تعریف کے اعتبار سے ان کے نزدیک تصدیق،اقرار اور عمل تینوں ایمان کے اجزا ہیں،گویا ان کے ہاں شدت ہے۔یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارک عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔

ایمان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کا آپس میں اختلاف:

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

محدثین کی تعبیر ہے"الإیمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأرکان"

(فضل الباری،۱/۳۴۷)

امام ابوحنیفہؒ اور حضرات متکلمین کی تعبیر یہ ہے"الإیمان هو التصدیق بالقلب، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحکام، والعمل بالأرکان نتیجة التصدیق وثمرة الإیمان"۔

حضرات متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انہوں نے ثمرۂ ایمان اور نتیجۂ ایمان قرار دیا ہے۔

قدر یا تقدیر:۔

قدر یا تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

"قد جعل الله لکل شيء قدرا"(سورۃ الطلاق:۳)

پس اللہ تعالیٰ کا ابتدائے آفرینش سے قیامت تک واقع ہونے والی چیزوں کی حد اور اندازہ مقرر کردینے اور ان کو لکھ دینے کا نام تقدیر ہے اور پھر اس اندازہ کے مطابق اشیاء

عالم کو بتدریج پیدا کرنے کا نام قضا ہے، اول تقدیر ہے اور پھر قضا ہے۔

اہل حق کا مذہب:۔

اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ بندہ جو کچھ کرتا ہے چاہے نیک ہو یا بد، ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا معصیت سب خدا کی تقدیر سے ہے اور وہی اس کا خالق ہے، عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اسی کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے۔ بندہ صرف کاسب ہے اور برائی کے ساتھ متصف ہونا یہ کاسب کی صفت ہے نہ کہ خالق کی۔ (عقائد الاسلام از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، ۱/۲۳۔۲۶ و ۲/۳۶۔۳۹)

فرقہ قدریہ:۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخیر زمانہ میں ایک فرقہ قدریہ ظاہر ہوا تھا جو قضا و قدر کا منکر تھا، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ قضاء و قدر کچھ بھی نہیں، بندہ خود مختار مطلق ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ پہلے سے کوئی شی مقدر نہیں۔ یہ عقیدہ رکھنے والا دائرہ اسلام سے خارج تو نہیں، البتہ مبتدع ضرور ہے۔ (فتح الباری، ۱/۱۱۹)

قال: ماالمسئول عنها بأعلم من السائل:

یعنی جس قدر ناواقف سائل ہے۔ اسی قدر ناواقف مسئول ہے۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں "لا أدری" یا "لا اعلم" بھی فرما سکتے تھے لیکن ان تعبیرات کے بجائے "ماالمسئول عنها بأعلم من السائل" کی تعبیر اختیار فرمائی اس کی وجہ دراصل اشارہ کرنا ہے اس حقیقت کی طرف کہ اس کے جواب میں میری اور تمہاری تخصیص نہیں، بلکہ دنیا میں ہر سائل و مسئول عنہ اس کے جواب میں ایک ہی سطح پر ہیں، کسی شخص کو اس کا علم نہیں دیا گیا۔ (فتح الباری، ۱/۱۲۱)

خلاصہ یہ کہ اس جملہ سے اگرچہ ظاہراً تساوی فی العلم سمجھ میں آتی ہے لیکن درحقیقت تساوی فی عدم العلم مقصود ہے کہ مجھے اور تمہیں اس کے وقت کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں کیونکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں مذکور ہے۔

"في خمس لا يعلمهن إلا الله"۔ (فتح الباری، ۱/۱۴۱)

بابٌ في بيان التوحيد والرسالة

أبو حنيفة، عن عطاء: ان رجلاً من أصحاب النبي ﷺ حدثوه: ان عبدالله بن رواحة كانت له راعية ...... فسألها أين الله؟ فقالت: في السماء، قال: فمنْ أنا؟ قالت: رسول الله، قال: إنها مؤمنة فأعتِقها، فأعتقها۔ (ص:۷)

این اللہ سے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس لئے تھا؟

شارحین نے لکھا ہے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ اگر یہ باندی مشرکہ ہے تو معبودان باطلہ کی طرف اشارہ کرے گی اور اگر یہ موحدہ ہے تو باری تعالیٰ کی طرف اشارہ کرے گی۔ مقصود معبودات باطلہ پر رد تھا۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا "این اللہ" سے سوال کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اللہ کے احکامات کہاں سے آتے ہیں؟ اور اس کی بادشاہت وقدرت کا ظہور کہاں ہے؟ (مرقاۃ، ۶/۲۱۵)

فقالت في السماء:

اس سے یہ کوئی استدلال نہیں کرسکتا کہ رب کریم کیلئے جسم ہے یا رب کریم زمان ومکان کا محتاج ہے، کیونکہ رب کریم منزہ عن الزمان والمکان ہے۔

فَأعتِقها فأعتَقها:

یہ عمل وجوبی ہے یا نہیں؟ یہ امر مندوب ہے جو فعل اس سے صادر ہوا ہے اس کا کفارہ ہے۔ اگر کسی نے آزاد کردیا تو بہتر ہے ورنہ قابل مواخذہ نہیں۔

باب عيادة المشرك

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ فقال لأصحابه: انهضوا بنا نعود جارنا اليهودي، قال: فدخل عليه فوجده في الموت الخ۔ (ص:۲۰۸)

کافر کی عیادت کا مسئلہ:۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کافر اور مشرک کے بارے میں امید ہے کہ وہ اسلام قبول کرے گا تو اس کی عیادت مشروع ہے، لیکن اگر اس کی قبولیت اسلام کی امید نہیں تو پھر عیادت جائز نہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ قبولیت اسلام کے علاوہ دوسری مصلحتوں اور مقاصد کے پیش نظر بھی مشرک اور کافر کی عیادت کی جا سکتی ہے۔

اس لڑکے کا نام عبدالقدوس بتایا گیا ہے۔ (عمدۃ القاری، ۲۱/۲۱۸)

پڑوسی کی اقسام:۔

پڑوسی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ صرف پڑوسی ہو جیسے کوئی کافر مسلمان کا پڑوسی ہو تو اس کا صرف حق پڑوسی ادا کیا جائے گا۔

۲۔ مسلمان پڑوسی ہو تو اس کے دو حقوق ادا کئے جائیں گے۔ ایک حقِ جوار اور دوسرا حقِ اسلام۔

۳۔ مسلمان پڑوسی ہو اور رشتہ دار بھی ہو تو اس کے تین حقوق ادا کئے جائیں گے۔ حقِ جوار، حقِ اسلام اور حقِ قرابت داری۔

باب في بيان الفطرة

أبو حنيفة، عن عبدالرحمن بن هرمز الأعرج، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه وينصّرانه الخ۔ (ص:٨)

الفطرة:

فطرت کی تشریح اسلام سے کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے آدمی کی ساخت اور تراش شروع سے ایسی رکھی ہے کہ اگر وہ حق کو سمجھنا اور قبول کرنا چاہے تو کر سکے اور بداء فطرت سے اپنی اجمالی معرفت کی ایک چمک اس کے دل میں بطور تخم ہدایت کے ڈال دی ہے کہ اگر گردوپیش کے احوال اور ماحول کے خراب اثرات سے متاثر نہ ہو اور اسے اصلی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو یقیناً دین حق کو اختیار کرے کسی دوسری طرف متوجہ نہ ہو۔

اور احادیث صحیحہ میں تصریح ہے کہ ہر بچہ فطرت (اسلام) پر پیدا ہوتا ہے اس کے بعد ماں باپ اسے یہودی، نصرانی اور مجوسی بنا دیتے ہیں، ایک حدیث قدسی میں ہے کہ میں نے اپنے بندوں کو "حُنَفا" پیدا کیا، پھر شیاطین نے اغوا کر کے انہیں سیدھے راستہ سے بھٹکا دیا، بہر حال دین حق، دین حنیف اور دین قیم وہ ہے کہ اگر انسان کو اس کی فطرت پر مخلی بالطبع چھوڑا جائے تو اپنی طبیعت سے اس کی طرف جھکے، تمام انسانوں کی فطرت اللہ تعالیٰ نے ایسی ہی بنائی ہے جس میں کوئی تفاوت اور تبدیلی نہیں ہے، فرض کرو کہ اگر فرعون یا ابوجہل کی اصلی فطرت میں یہ استعداد اور صلاحیت نہ ہوتی تو ان کو قبول حق کا مکلّف بنانا صحیح نہ ہوتا جیسے، اینٹ پتھر، یا جانوروں کو شرائع کا مکلّف نہیں بنایا۔ فطرت انسانی کی اسی یکسانیت کا اثر ہے کہ دین کے بہت سے اصول بہمہ کو کسی نہ کسی رنگ میں تقریباً سب انسان تسلیم کرتے ہیں اگر چہ ان پر ٹھیک قائم نہیں رہتے۔

الله أعلم بما كانوا عاملين.

کفار و مشرکین کی وہ اولاد جو بلوغت سے پہلے مر جائے تو ان کا کیا حکم ہے؟

اس بارے میں مختلف اقوال ہیں:۔

۱۔ باری تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔
۲۔ اپنے والدین کے تابع ہوں گے۔
۳۔ برزخ میں ہوں گے یعنی بین الجنة و النار۔
۴۔ اہل جنت کے غلام ہوں گے۔
۵۔ محشر کے میدان میں ان سے امتحان لیا جائے گا۔
۶۔ اس بارے میں توقف کیا جائے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور قاضی بیضاویؒ کا ہے۔
۷۔ یہ جنت میں جائیں گے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں" ھو المذھب الصحیح المختار "اس لئے کہ باری تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے" وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا "اور اس قول کے صحیح ہونے کی دوسری وجہ امام نوویؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی عاقل کو اگر دین اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اور وہ اس حالت میں مر گیا تو وہ جنت میں جائے گا۔ تو پھر کفار و مشرکین کی نابالغ اولاد بطریق اولیٰ جنت میں جائے گی اس لئے کہ یہ تو غیر عاقل ہیں۔

(عمدة القاری، ۲۱۳/۸، دار احیاء التراث العربی بیروت)

باب في بيان أصل الإسلام الشهادة

ابو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تبارك و تعالى۔ (ص:۸)

"اُمرت "فعل مجہول ہے اور آمر متعین ہے کیونکہ پیغمبر جب بھی اُمرت کہے تو آمر اللہ تعالیٰ ہوں گے اور جب صحابی کہے تو پھر آمر نبی متعین ہے اور جب تابعی کہے تو صحابی ہونا ضروری نہیں۔

"اُمِرتُ ان اقاتل الناس"

میں قتال سے مراد عام ہے خواہ قتال واقعۃً ہو یا اس کا قائم مقام ہو یعنی جزیہ وغیرہ۔ (شرح کرمانی، ۱/۱۲۲)

الناس سے کون مراد ہے؟

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ اس سے بت پرست مراد ہیں نہ کہ اہل کتاب، اس لئے کہ نسائی شریف کی روایت میں ہے:۔

"أمرت أن أقاتل المشركين" (المرقاة، ۱/۱۴۹)

حافظ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حربی کافر ہے اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے کہ اس کو عموم پر رکھا جائے بجائے اس کے کہ اس کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

إلا بحقها:

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حدود اور قصاص ہے۔ (مرقاۃ، ۱/۱۴۹) لیکن بعض دیگر شراح کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حدود، قصاص کے ساتھ ساتھ ضمان، اور زکوٰۃ بھی ہے۔

وحسابهم على الله:

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ظاہر کا مکلف ہے جب کوئی لا الہ الا اللہ کا اقرار کرلے گا تو ایسے شخص کو دائرہ اسلام میں داخل سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دل سے مسلمان نہ ہوا ہو اس لئے کہ دل کا حال اللہ رب العزت ہی جانتا ہے تو ایسے منافق کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔

باب في بيان عدم كفر أهل الكبائر

أبو حنيفة، عن أبي الزبير قال: قلت لجابر بن عبدالله، ما كنتم تعدون الذنوب شركا؟ قال: لا، قال أبو سعيد: قلت: يا رسول الله! هل في هذه الأمة ذنب يبلغ الكفر؟ قال: لا إلا الشرك بالله تعالى. (ص: ١٠)

کبیرہ کی تعریف:۔

مفتی عمیم احسان قواعد الفقہ میں رقمطراز ہیں:۔

ا۔ھی ما کان حراما محضا شرع علیھا عقوبۃ محضۃ بنص قاطع فی الدنیا والآخرۃ۔(قواعد الفقہ، ص:۴۳۹)

۲۔ما توعد علیہ الشارع بخصوصہ باری تعالیٰ نے جس گناہ پر خصوصیت کے ساتھ وعید ذکر کی ہو۔

۳۔"ما عین لہ حد" ہر وہ گناہ جس کے لئے (سزا کے طور پر) کوئی حد معین کی گئی ہو۔

۴۔"کل معصیۃ کبیرۃ نظرا إلی عظمۃ اللہ تعالیٰ"

۵۔"لاصغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار"

یہ تمام تعریفات ملاعلی قاری نے مرقاۃ میں ذکر کی ہیں۔(مرقاۃ، ۲۰۳/۱)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس گناہ کے ارتکاب کوبطور مبالغہ کے ارتکاب کفر سے تعبیر کیا گیا ہو یا اس کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو یا اس کا ارتکاب حرمت دین کے ہتک کا موجب ہو ایسے گناہ کو کبیرہ کہتے ہیں۔

مرتکب کبیرہ کافر ہے یا نہیں؟:۔

اہلسنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ مؤمن تو ہے لیکن فاسق ہے، خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک نہ مؤمن ہے نہ کافر بلکہ وہ "منزلۃ بین المنزلتین" کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ جنت اور جہنم کے درمیان میں ہوگا۔

اہلسنت والجماعت کے دلائل:۔

ا۔ یاأیھا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی۔(سورۃ البقرۃ:۱۷۸)

۲۔ یا أیھا الذین امنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحا۔(سورۃ التحریم:۸)

۳۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا۔(سورۃ الحجرات:۹)

مذکورہ بالا تینوں آیتوں میں مرتکب کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اگر مرتکب

کبیرہ کافر ہوتا تو ان آیات میں مومن کا اطلاق اس پر نہ ہوتا۔

۴۔ مذکورہ حدیث اور دیگر وہ تمام احادیث جس میں مرتکب کبیرہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مومن ہے اور جنت میں داخل ہوگا جیسے کہ آگے آنے والی حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے واضح ہے۔

۵۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص بھی اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کئے مر جائے تو ایسے شخص پر نماز بھی پڑھی جائے گی اور اس کیلئے دعا واستغفار بھی کیا جائے گا اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ یہ چیزیں مومن کے علاوہ کے لئے جائز نہیں ہے۔

۶۔ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی ("ما جاء به النبي عليه السلام" کی تصدیق کرنے کا) نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی کوئی چیز یعنی تکذیب متحقق نہ ہو بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مومن ہوگا۔

معتزلہ کے دلائل:۔

۱۔ "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا" آیت میں مومن اور فاسق جدا جدا ہے۔

۲۔ حدیث میں ہے "لا يزني الزاني وهو مؤمن" اس ارشاد نبوی میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

۳۔ "لا إيمان لمن لا أمانة له" خیانت گناہ کبیرہ ہے اور اس کے ارتکاب پر یہ وعید بیان کی گئی ہے کہ خیانت کرنے والا مومن نہیں ہے۔

یہ دلائل تو اس پر تھے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل بھی نہیں کرتے اور اس پر مرتدین کے احکام بھی لاگو نہیں ہوتے اسی طرح اسے مسلمانوں کے قبرستان میں بھی دفن کرتے ہیں اور اس کے لئے دعا بھی کرتے ہیں۔

جواب:۔

آیت میں فاسق سے مراد فرد کامل ہے اور وہ کفر ہے اور جو احادیث آپ نے پیش کی وہ تہدید پر محمول ہیں اور مستحل کے بارے میں ہیں یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے۔

خوارج کے دلائل:۔

ا۔"ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک ھم الکفرون"۔(سورۃ المائدۃ:۴۴)

۲۔"ومن کفر بعد ذلک فاولئک ھم الفاسقون"۔(سورۃ المائدۃ:۴۷)

آیت میں فسق کو کفر میں منحصر کیا گیا ہے۔

۳۔حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"من ترک الصلاۃ متعمدا فقد کفر" نماز چھوڑنا گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو کافر کہا گیا ہے۔

جواب:۔

اہلسنت والجماعت خوارج کو جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو دلائل دیئے ہیں ان کا ظاہری معنی متروک ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور امت کے اس عمل کی وجہ سے جو وہ مرتکب کبیرہ کے ساتھ کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کا جنازہ پڑھتے ہیں اور اس کے لئے دعا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ تو یہ باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے۔

مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہوگا یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مؤمن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر ہی مر گیا ہو "مخلد فی النار" نہیں ہوگا اور اس کے برخلاف معتزلہ وخوارج کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ مر گیا ہو مخلد فی النار ہوگا۔

اہلسنت والجماعت کے دلائل:۔

ا۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ"(سورۃ الزلزال:۷)

اور نفسِ ایمان بھی عمل خیر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

"سئل رسول الله ﷺ اي الأعمال أفضل قال الإيمان بالله" (مسلم، ۱/۶۲)

جب اس حدیث کی رو سے نفسِ ایمان عمل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے تو اب عقلاً تین احتمالات ہیں۔

(الف)۔ یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت میں گناہ کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی صورت میں دے دیا جائے، لیکن یہ باطل ہے اس لئے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے کہ مسلم کی ایک دوسری حدیث میں ہے "من مات و هو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة" (مسلم، ۱/۴۱)۔

(ب)۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایمان کا بدلہ دینے کیلئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے پھر جب ایمان کا بدلہ اسے مل جائے تو اسے جنت سے نکال کر مخلد فی النار کر دیا جائے، یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا۔

(ج)۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو اس کے گناہوں کی سزا کیلئے اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے اور اسے ایمان کا بدلہ بھی ملنا ہے تو پھر جب وہ اپنی سزا پوری کر لے گا تو اسے جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا جو کہ ایمان کا بدلہ ہے اور جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا لہٰذا اس سے اہل سنت کا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات" (سورۃ التوبۃ: ۷۲)

اسی طرح دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا" (سورۃ مریم: ۱۰۷)

ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ مومن اہل جنت میں سے ہے لہٰذا مرتکب کبیرہ بھی

اہل جنت میں سے ہے اس لئے کہ وہ بھی مؤمن ہے۔

معتزلہ کے دلائل:۔

ا۔''ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها۔'' (سورة النساء:۹۳)

۲۔''ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها۔''

(سورة النساء: ١٤)

۳۔''من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فاؤلئك أصحاب النار هم فيها خالدون''(سورة البقرة: ٨١)

باری تعالی کے یہ ارشادات مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار ہونے پر واضح ہیں۔

جواب:۔

آپ نے جو آیتیں پیش کی ہیں یہ کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں، اس لئے کہ پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا تو اس کیلئے خلود فی النار ہے اور اس طرح قتل وہی شخص کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا، اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقینی طور پر کافر ہے۔ یا پھر آیت کریمہ میں متعمداً بمعنی مستحلا ہے۔

دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ ''ويتعد حدوده'' میں لفظ حدود مضاف ہے اور اضافت مفید للاستغراق ہوتی ہے، اس صورت میں معنی ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالی کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی داخل ہے اور اس کا نظر انداز کرنے والا یقینی طور پر کافر ہوگا۔

تیسری آیت میں ''أحاطت'' سے احاطہ کلی مراد ہے تو اس صورت میں دل میں تصدیق اور زبان پر شہادتین کا اقرار بھی باقی نہیں رہے گا اور ایسا شخص مؤمن نہیں ہوگا یقیناً کافر ہوگا۔

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن نافع، عن ابن عمرؓ قال. قال رسول الله ﷺ: يجيئ قوم يقولون: "لاقدر" ثم يخرجون منه إلى الزندقة فاذا لقيتموهم فلا

تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشيعوهم فإنهم شيعة الدجال ومجوس هذه الأمة، حق على الله أن يلحقهم بهم في النار (ص: ١٤)

فلا تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعودوهم:

سوال یہ ہے کہ حدیث کے اندر تقدیر کے منکرین پر سلام کرنے اور ان کے مریضوں کی عیادت کرنے سے منع کیا گیا ہے کیا فرقہ قدریہ کافر ہے؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کافر ہے اس لئے کہ یہ تقدیر کو نہیں مانتے اور تعدد والہ کے قائل ہیں۔

لیکن صحیح جواب یہ ہے کہ یہ مسلمان ہیں پھر سوال یہ ہوتا ہے کہ سلام کرنے سے اور ان کی عیادت کرنے سے کیوں منع کیا گیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منع کرنا زجراً ہے تاکہ ان کو تنبیہ ہو جائے اور یہ اپنے قول سے رجوع کرلیں۔

ومجوس هذه الأمة:

اشکال یہ ہے کہ جو لوگ تقدیر کے منکر ہیں جیسے قدریہ معتزلہ وغیرہ انہیں مجوسی کیوں کہا؟

اس کا جواب شراح نے یہ لکھا ہے کہ مجوسی دو خداؤں کے قائل ہیں اور تقدیر کے منکرین کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور افعال العباد مخلوق ہیں، اس طرح دونوں فرقے تعدد الہ کے قائل ہونے میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اس وجہ سے حدیث پاک میں تقدیر کے منکرین کو مجوسیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

باب في الشفاعة

أبو حنيفة، عن يزيد بن صهيب، عن جابر بن عبدالله، عن النبي ﷺ: أنه قال: يخرج الله من النار من أهل الإيمان بشفاعة محمد ﷺ، قال يزيد: فقلت: إن الله تعالىٰ يقول: وما هم بخارجين منها، قال جابر: إقرأ ما قبلها، "إن الذين كفروا" إنما هي في الكفار۔ (ص: ١٤-١٦)

شفاعت کی قسمیں:۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آٹھ قسم کی شفاعت منقول ہیں:

۱۔ جس وقت پوری انسانیت کو جمع کر لیا جائے گا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حساب کتاب کی ابتداء کیلئے سفارش فرمائیں گے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔

۲۔ وہ شفاعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ ﷺ کا حساب کتاب جلد لینے کیلئے فرمائیں گے۔

۳۔ وہ شفاعت جو ان لوگوں کے بارے میں کی جائے گی جن کو دوزخ میں لے جانے کا حکم ہو گیا ہوگا پھر یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے نجات پائیں گے۔

۴۔ ابوطالب کیلئے تخفیف عذاب کی شفاعت۔ یہ بھی احادیث سے ثابت ہے۔

۵۔ ایک ایسی جماعت کیلئے شفاعت کہ انہیں بغیر حساب کتاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ وہ ستر ہزار ہوں گے۔

۶۔ جن کیلئے جنت کا فیصلہ ہو گیا ہوگا لیکن وہ ابھی تک داخل نہیں ہوئے ہوں گے تو ان کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخلہ کی سفارش فرمائیں گے۔

۷۔ جنتیوں کے درجات کی بلندی کیلئے سفارش فرمائیں گے۔

۸۔ وہ مرتکب کبیرہ جو جہنم میں داخل ہو گئے ہوں گے ان کیلئے معافی کی سفارش فرمائیں گے۔

مرتکب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید ثابت ہوگی یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ السلام اور صلحاء امت کی شفاعت یعنی گناہ معاف کیے جانے کے سفارش ہوگی جسے باری تعالی منظور بھی فرمائیں گے۔ اس کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گناہ گار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کیلئے ہوگی۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:۔

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات''

(سورۃ محمد: ۱۹)

اہل ایمان کا گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہوگیا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فما تنفعهم شفاعة الشافعين'' (سورۃ المدثر ۴۸)

کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بدحالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بدحالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو ان کے ساتھ خاص ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

اہل سنت کی دوسری دلیل پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا اور معتزلہ مفہوم مخالف کے منکر ہیں لہذا یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہیں ہوگی۔

اہل سنت اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں بلکہ کلام کے اسلوب سے کرتے ہیں۔

۳۔حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔"شفاعتی لاھل الکبائر من امتی"
(مسند احمد،۲۴/۷۸)

اس روایت کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید علم و یقین ہوتی ہے۔

معتزلہ کے دلائل:۔

ا۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعة"(سورۃ البقرۃ:۴۸)

۲۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"ما للظلمین من حمیم ولا شفیع یطاع"
(سورۃ المؤمن:۱۸)

جواب:

معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دیئے گئے ہیں:

ا۔پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں خاص طور پر کفار مراد ہیں کہ ان کیلئے سفارش قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔اور اگر شفاعت کی نفی تمام لوگوں کیلئے ہم قبول بھی کر لیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمانہ میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس کیلئے کوئی خاص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت قبول نہیں کی جائے۔مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"من ذا الذی یشفع عنه إلا باذنه"

۳۔اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ آیت مذکورہ ہر زمانے میں تمام لوگوں کیلئے قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ شفاعت کا قبول نہ ہونا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو،مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کیے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

۴۔اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیت مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کرلیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں تو مثبت اور نافی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کے پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے اور وہ نصوص جو اہل سنت نے پیش کی ہیں جن سے شفاعت کا قبول ہونا ثابت ہوتا ہے مؤمنین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

أبو حنيفة، عن محمد بن منصور بن أبي سليمان البلخي و محمد بن عيسى و يزيد الطوسي، عن القاسم بن أمية الحذاء العدوي، عن نوح بن قيس، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك قال: قلنا: يا رسول الله! لمن تشفع يوم القيمة؟ قال: لأهل الكبائر و أهل العظائم و أهل الدماء۔(ص:۱۹)

اہل الکبائر اور اہل العظائم میں فرق:۔

۱۔یہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں اور دونوں سے مراد مرتکب کبیرہ ہے۔

۲۔کبائر ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور عظائم ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو۔

۳۔کبائر عام ہے اور عظائم خاص ہے۔کبائر کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اور عظائم کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت پائی جائے۔

۴۔کبائر خاص اور عظائم عام ہے۔کبائر کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت ہو اور عظائم کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اس لئے کہ ہر گناہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے۔

اهل الدماء:

اہل الدماء سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانی جانوں کو ظلماً قتل کرتے ہیں۔

مسئلہ: رؤیت باری تعالیٰ

حماد، عن أبي حنيفة، عن اسمعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر، عن قيس بن أبي حازم ..... انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته فانظروا، ان لا تغلبوا في صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها۔ (ص: ٢٠)

یہ حدیث رؤیت باری تعالیٰ پر دال ہے۔ رؤیت باری تعالیٰ کے حوالہ سے اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی۔ اور آخرت میں ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔ معتزلہ، خوارج، اور بعض مرجہ یہ کہتے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ مطلقاً ممکن نہیں ہے نہ دنیا میں نہ آخرت میں اور محال ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:۔

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔ ''وجوه يومئذ ناضرة O الى ربها ناظرة O''

(سورۃ القیامۃ: ۲۲۔۲۳)

اس آیت کریمہ میں ''نظر'' رؤیت کے معنی میں ہے۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ: ۱/۲۸۷)

۲۔ ''ولدينا مزيد'' (سورۃ ق: ۳۵) ''مزید'' کی تفسیر رؤیت سے کی گئی ہے۔

۳۔ ''للذين احسنوا الحسنى و زيادة'' (سورۃ یونس: ۲۶)

''زیادۃ'' کی تفسیر مفسرین نے رؤیت سے کی ہے۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ: ۱/۲۸۷)

۴۔ ''فمن كان يرجوا لقاء ربه'' (سورۃ الکہف: ۱۱۰)

یہاں ''لقاء'' سے مراد رؤیت ہے۔

رؤیت باری تعالیٰ کے حوالہ سے محدثین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ کو جمع کیا ہے جو کہ رؤیت باری تعالیٰ کے ثبوت پر واضح ہیں۔

چنانچہ امام دار قطنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یحییٰ ابن معینؒ نے ۱۷ روایات جمع کی ہیں اور ابن جریر طبریؒ نے ۲۳ روایات جمع کی ہیں، حکیم ترمذیؒ نے ۲۱ روایات جمع کی ہیں۔

علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے حکیم ترمذیؒ کی ۲۱ روایات جمع کرنے کے بعد اس میں سات روایات کا اور اضافہ کیا ہے۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے "حـــادی الأرواح إلـی بـلاد الأفراح" میں تیس روایات ذکر کی ہیں۔ یہ تمام روایات رؤیت باری تعالیٰ کے ثبوت پر شاہد ہیں۔

معتزلہ وخوارج کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔ "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"

(سورۃ الانعام:۱۰۳)

۲۔ "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً فأخذتكم الصاعقة"

(سورۃ البقرۃ:۵۵)

حضرت موسیٰ علیہ السلام سے قوم نے رؤیت باری تعالیٰ کا سوال کیا تھا جواب میں ان پر عذاب بھیجا گیا، اگر رؤیت باری تعالیٰ ممکن تھا تو قوم پر عذاب کیوں بھیجا گیا؟

جواب:۔

آپ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق دنیا کے ساتھ خاص ہے اور دنیا کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے واقع نہیں یہ جواب امام نوویؒ نے دیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی،۹۹/۱)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ادراک کا معنیٰ علی سبیل الإحاطہ مراد ہے، یعنی یہاں آیت میں جو نفی کی گئی ہے وہ مکمل احاطہ کی نفی کی گئی یہ مطلق نفی نہیں ہے۔ (فتح الباری،۳۵۹/۱۳)

آپ کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم پر جو عذاب آیا تھا وہ ان کی ضد اور عناد کی وجہ سے آیا تھا رؤیت باری تعالیٰ کے سوال پر نہیں آیا تھا، اگر رؤیت باری تعالیٰ کا سوال غلط تھا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ کیوں فرمایا تھا "رَبِّ اَرِنِـي اَنظُر اِلَيك"؟ اس سے معلوم ہوا کہ رؤیت باری تعالیٰ کا سوال کوئی نافرمانی نہیں ہے۔

کتاب العلم

ایمان اول واجب علی الاطلاق افضل اور اعمال کی اساس و بنیاد ہے اس لئے کتاب الایمان کو کتاب العلم پر مقدم کیا پھر کتاب الایمان کے بعد فوراً کتاب العلم کو لے کر آئے اس لئے کہ ایمان کے تقاضوں پر عمل علم کے بغیر نہیں ہوسکتا کیونکہ تمام چیزوں کی صحت اور ان کا حکم علم پر ہی موقوف ہے۔

علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں:۔

علم کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری؟

قاضی ابن العربی اور امام فخر الدین رازی رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ علم بدیہی ہے اور اس کی تعریف کی ضرورت نہیں۔ (تفسیر کبیر ۲/۲۲۱)

امام الحرمینؒ اور ان کے شاگرد امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ علم نظری ہے اور متعسر التحدید ہے۔ لہٰذا اس کی تعریف وتحدید، تقسیم اور مثالوں کے ذریعہ سے کی جائے گی۔
(اتحاف السادۃ المتقین، ۱/۶۷)

اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ علم نظر ہے اور ممکن التحدید ہے اسی وجہ سے اس کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ علم ایک نور ہے جو مشکوۃ نبوت سے یعنی افعال، اقوال واحوال محمدیہؐ سے مقتبس ہے۔ جس کو باری تعالیٰ مومن کے قلب میں ڈال دیتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس کیلئے امور مستورہ واضح ہو جاتے ہیں، ہدایت کی راہیں کھل جاتی ہیں۔
(مرقاۃ المفاتیح، ۱/۲۶۷)

علم کی دو قسمیں ہیں:۔

علم وہبی، علم کسبی۔

اگر علم بلا واسطہ بشر کے ہو تو وہبی ہے ورنہ کسبی۔

پھر علم وہبی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وحی

۲۔ الہام

۳۔ فراست

اور علم کی دوسری تقسیم باعتبار معلومات کے دو قسم پر ہیں: ایک علم المعاملہ ہے اور ایک علم المکاشفہ۔

ارکان خمسہ کا علم اور حلال وحرام کے درمیان فرق کرنے والا علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ قرآن پاک کا اتنا حصہ یاد کرنا جس سے نماز ادا ہو جائے فرض عین ہے اور تفصیلی علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

باب في بيان فضيلة التفقه

قال أبو حنيفة: وُلدتُ سنة ثمانين وحَجَجْتُ مع أبي سنة ست وتسعين وأنا ابن ست عشرة سنة فلما دخلتُ المسجدَ الحرامَ ورأيتُ حلقةً عظيمةً، فقلتُ لأبي: حلقة مَنْ هذه؟ فقال: حَلْقَةُ عبدالله بن الحارث بن جزء الزبيدي صاحب النبي صلى الله عليه وسلم، فَتَقَدَّمْتُ فَسَمِعْتُهُ يقول: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ تَفَقَّهَ في دِيْنِ الله كفاه الله تعالى هَمّه ورزقه مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ. (ص: ۲۰)

اس حدیث کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ رؤیۃً بھی اور روایۃً بھی تابعی تھے لیکن اس بارے میں کلام ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن حارث بن جزء الزبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا ہے یا نہیں؟

علامہ قاسم بن قطلو بغاؒ نے اور ایک بڑی جماعت نے ان کی رؤیت کا انکار کیا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان کی رویت ثابت ہے کیونکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب ''جامع بیان العلم وفضلہ'' میں یہ روایت نقل کی ہے اور پھر واقدیؒ کے کاتب محمد بن سعدؒ کے

حوالہ سے امام صاحبؒ کی رؤیت کو ثابت کیا ہے۔ اسی طرح ابن عمادؒ نے اپنی کتاب ''شذرات الذہب'' میں اور حافظ عامریؒ نے اپنی کتاب ''الریاض المستطابة'' میں حضرت عبداللہ بن حارثؓ کی رؤیت امام صاحبؒ سے ثابت کی ہے۔

(تعلیق الشیخ محمد عاشق الٰہی علی الخیرات الحسان، ص:۵۰)

تابعیت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ:۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رؤیۃً تابعی ہونے میں تقریباً تمام ارباب فن رجال اور ناقدین کا اتفاق ہے جن میں حافظ ذہبیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ جیسے حضرات بھی شامل ہیں۔ (شامیہ، ۶۴/۱)

یہ بات بھی زیر بحث رہی ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کا سماع صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ثابت ہے یا نہیں اکثر ائمہ حدیث کی رائے یہ ہے کہ سماع ثابت نہیں اور جس سند میں بھی امام صاحبؒ کا کسی صحابی سے سماع مذکور ہے اس میں کوئی نہ کوئی کذاب راوی موجود ہے۔ (شامیہ، ۶۴/۱، الخیرات الحسان، ص:۵۲)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا سماع متعدد صحابہؓ سے ثابت ہے چنانچہ یحییٰ ابن معینؒ نے امام صاحبؒ کا سماع حضرت عائشہ بنت عجرد رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت کیا ہے اور حضرت علامہ ابن عبدالبرؒ اور ابن العمادؒ نے حضرت عبداللہ بن جزء زبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کو ثابت کیا ہے۔

اسی طرح علامہ عینیؒ رحمہ اللہ نے بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے سماع کو ثابت کیا ہے اور محدثین کا قاعدہ ہے کہ راوی اتصال کو راوی انقطاع پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

نیز علامہ کردری رحمہ اللہ نے امام صاحبؒ کے مناقب میں جو کتاب لکھی ہے اس کے صفحہ ۲۵ میں علامہؒ فرماتے ہیں کہ محدثین کی ایک بڑی جماعت نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے امام صاحب کے سماع کا انکار کیا ہے اور امام صاحبؒ کے اصحابؒ نے صحیح اور حسن اسناد کے ساتھ سماع کو ثابت کیا ہے۔ اور یہ حضرات امام صاحبؒ کے احوال کو دیگر حضرات سے زیادہ جاننے والے ہیں اور مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا امام صاحبؒ کا صحابہ

کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سماع ثابت ہے۔

اسی طرح شافعی المسلک امام ابومعشر عبدالکریمؒ نے امام صاحب کی ان روایات کو جو وہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے نقل کرتے ہیں ایک کتاب میں بغیر کسی نکیر کے جمع کیا ہے۔ نیز اس کی تبییض میں علامہ سیوطیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایسی اسانید ضعیف ہیں لیکن ان پر بطلان کا حکم لگانا درست نہیں۔ چونکہ ضعیف کو روایت کرنا درست ہے اور ضعیف کو حدیث بھی کہا جاتا ہے اسی لئے امام صاحب کا رولئے تابعی ہونا ثابت ہوگا۔ (ملخصا من التعليق على الخيرات الحسان للشيخ محمد عاشق الهى رحمة الله عليه ص: ٥٤-٥٥ و من التعليق على مسند الامام الاعظم للشيخ محمد حسن السنبلى رحمه الله ص: ١١ ومن الشامية ١/٦٤-٦٥)

تغليظ الكذب على النبي ﷺ

أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: من كذب عليّ متعمداً، أو قال: مالم أقل فليتبوّأ مقعده من النار۔ (ص: ٢١)

اس سند میں قاسم سے مراد اگر قاسمؒ بن محمدؒ بن ابی بکرؓ ہو تو پھر یہ سند منقطع ہے اس لئے کہ محمد بن ابی بکر کا سماع اپنے والد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ محمدؒ بن ابوبکرؓ ابھی چھوٹے تھے کہ انکے والد انتقال فرما گئے اور ان کی پرورش حضرت علیؓ نے کی اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کی زوجہ محترمہ حضرت اسماءؓ بنت عمیس نے عدت کے بعد حضرت علیؓ سے نکاح کرلیا تھا اس لئے اس سند سے یہ روایت منقطع ہوگی۔

اگر قاسم سے مراد قاسم بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعودؓ ہو تو یہ روایت درست ہوگی اور کسی قسم کا انقطاع روایت میں نہیں ہوگا اور یہی بات صحیح ہے، نیز امام ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں اسی دوسری سند کو ذکر کیا ہے۔ (حاشیہ مسند الامام الاعظم، ص: ۲۱)

صرف سند کا مسئلہ ہے ورنہ حدیث کا متن اس قدر کثیر روایات سے ثابت ہے کہ تقریباً تواتر تک پہنچا ہوا ہے اور یہ حدیث ان لوگوں پر رد ہے جو لوگ حدیث کے وضع

کرنے کو جائز سمجھتے ہیں، مثلاً روافض اور کرامیہ، کہ ان کے نزدیک ترغیب کیلئے احادیث وضع کرنا جائز ہے۔

کذب کی تعریف:۔

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ اہل سنت کے ہاں ہر خلاف واقعہ بات کو کذب کہتے ہیں تعمد ہونا شرط نہیں ہے البتہ مواخذہ صرف تعمد میں ہوگا۔

کذب علی النبی ﷺ کا حکم:

اہل سنت والجماعت کے نزدیک کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مطلقاً حرام ہے چاہے دین کے ضرر کیلئے ہو یا اپنے خیال میں دین کے نفع کیلئے ہو۔

کرامیہ اور روافض کے نزدیک اگر اس سے دین کو نقصان پہنچتا ہو تو حرام ہے لیکن اگر اس سے نفع ہو تو وہ جائز ہے جیسے ترغیب کیلئے احادیث وضع کر لینا۔

کرامیہ اور روافض کی دلیل:

مسند بزار کی روایت ہے: "من كذب علي متعمداً ليضل به الناس فليتبوأ مقعده من النار" (کشف الاستار عن زوائد البزار، ۱/۱۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بولا جا سکتا ہے۔

جواب:

۱۔ ائمہ حدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "ليضل به الناس" کی زیادتی ضعیف ہے۔

۲۔ حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے اور اس کے مقابلہ میں مرفوع روایات موجود ہیں جس میں یہ جملہ نہیں ہے لہٰذا آپ کا مرسل روایت سے استدلال مرفوع روایات کی موجودگی میں درست نہیں ہوگا۔

کاذب علی النبی ﷺ کا حکم:۔

امام ابو محمد الجوینی اور ابن منیر رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر ہے۔

اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔ یہی قول امام الحرمینؒ کا ہے جو کہ ابو محمد الجوینیؒ کے صاحبزادے ہیں۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عام کذب میں حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے ہاں البتہ سزا اور عذاب کے اعتبار سے فرق ہوگا جیسے کہ ایک آدمی ایک درہم چوری کرے اور دوسرا ہزار درہم۔ تو دونوں کی سزا میں فرق ہوگا اسی طرح عام جھوٹ بولنے والا اور کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا میں فرق ہوگا۔

كتاب الطهارة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه (ص: [illegible])۔

پانی کی طہارت ونجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:

۱۔ حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت وسیلانیت ختم ہوئی ہو، خواہ اس پانی کے اوصاف ثلاثہ متغیر ہوگئے ہوں۔

۲۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب تک پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوں وہ وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

۳۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا اگرچہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہوا ہو۔ اور اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا جب تک کہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہو جائے نیز کثیر کی مقدار ان حضرات کے نزدیک قلتین ہے۔

۴۔ چوتھا مسلک حنفیہ کا ہے جو کہ مسلک شوافع کے قریب تر ہے فرق یہ ہے کہ احناف

کے نزدیک قلیل وکثیر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے۔ یعنی مبتلا بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرة فی عشرة کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بئر بضاعة کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس میں نجاستیں وغیرہ گرتی ہیں، لہٰذا اس کا کیا حکم ہے؟ تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الماء طهور لا ينجسه شيء" (ترمذی، ۲۱/۱)

اور دارقطنی وابن ماجہ کی اس روایت میں یہ زیادتی بھی ہے "الا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه" (ابن ماجہ: ۳۹/۱)

امام مالکؒ اس مجموعہ سے استدلال فرماتے ہیں اور اہل ظواہر صرف ابتدائی جملہ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کے اندر "شيء" نکرہ آیا ہے یعنی کوئی چیز بھی پانی کو نجس نہیں کرسکتی۔

جواب:

ا۔ "الماء" میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے مراد خاص بئر بضاعہ کا پانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ "لا ينجسه شيء مما تتوهمون"

۲۔ امام طحاویؒ شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں کہ بئر بضاعہ کا پانی جاری تھا اور اس کی تائید میں انہوں نے روایت بھی پیش کی ہے۔

۳۔ محدث ابن القطان مغربیؒ نے اپنی کتاب "الوہم والایہام" میں دلائل سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کی دلیل:۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" (دارقطنی، ۱۲/۱) اس حدیث میں مقدار قلتین کو ماء کثیر قرار دیا گیا ہے۔

جواب :۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے جو کہ ضعیف راوی ہے۔ نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنیً اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے۔

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ ولید بن کثیر کا استاد محمد بن جعفر بن الزبیر ہے یا محمد بن عباد بن جعفر، پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمرؓ ہے کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی۔

اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث" آیا ہے اور بعض میں "قلتین او ثلاثا" وارد ہوا ہے اور بعض میں "اربعین قلة" کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ "قلہ" کے کئی معنی آتے ہیں پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔

چوتھا اضطراب قلہ کے مصداق میں ہے۔ یعنی اگر قلہ کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں تو بھی مٹکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے۔

حنفیہ کے دلائل :۔

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضأ منه" (ترمذی، ۱/۲۱)

۲۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "اذا استیقظ أحدکم من اللیل فلا یدخل یده فی الإناء حتی یفرغ علیها مرتین او ثلثا فانه لایدري أین باتت

یدہ ''(ترمذی: ۱؍۱۳)

۲۔ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ''طھور اناء أحدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات أولٰهن بالتراب '' (مسلم ۱؍۱۳۷)

۳۔ بخاری میں ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چوہے کے بارے میں سوال کیا گیا جو گھی میں مرجائے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: کہ چوہے کو اور جو گھی اس کے اردگرد میں موجود ہے پھینک دو اور بقایا گھی کھالو۔ (بخاری ۱؍۳۷)

طریقہ استدلال:۔

یہ تمام احادیث صحیح ہیں پہلی اور تیسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مائعات سے ملے یا جامدات سے ہر صورت میں موجب خبث ہے اس میں نہ تغیر احد الاوصاف کی قید ہے اور نہ قلتین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے اور استثناء کی دلیل وضو بماء البحر وغیرہ کی احادیث ہیں۔ جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا اب چونکہ قلیل وکثیر کی کوئی تحدید قابل اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہوسکتا ہے اس لئے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے۔

باب ماجاء في سور الهرّة

أبو حنيفة، عن الشعبي، عن مسروق، عن عائشة أن رسول الله ﷺ توضأ ذات يوم، فجاءت الهرّة فشربت من الإناء، فتوضأ رسول الله ﷺ منه ورش مابقي۔(ص:۲۳)

سُورِ ہرّہ، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا کراہت طاہر ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں اور امام کرخیؒ مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل:

۱۔حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''طهور الإناء إذا ولغ فيه الهر أن يُغسَلَ مرةً أو مرتين''(طحاوی،۱/۱۸)

۲۔امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے: ''يغسل الإناء من الهرّ كما يُغسل من الكلب''(طحاوی،۱/۱۹)

۳۔اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے ''عن ابن عمر أنه قال: لا توضؤا من سور الحمار ولا الكلب ولا السنّور''(طحاوی،۱/۱۹)

پہلی حدیث میں طہور الاناء کا لفظ آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ پاک کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب وہ پہلے سے ناپاک ہو۔ اور دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ برتن کو بلی کی وجہ سے ایسا ہی دھویا جائے گا جس طرح کتے کی وجہ سے دھویا جاتا ہے اور کتے کا جھوٹا ناپاک ہے اس لئے بلی کا جھوٹا بھی ناپاک اور مکروہ ہونا چاہئے۔ اور حضرت ابن عمرؓ بھی اسے ناپاک سمجھتے تھے اسی لئے انہوں نے سورِ ہرّہ سے وضو کرنے سے منع کیا ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔مسند الامام الاعظم کی مذکورہ بالا حدیث جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔ اس میں یہ ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورِ ہرہ سے وضو کیا ہے۔

۲۔ جامع ترمذی کی روایت ہے کہ حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی بہو کبشہ انہیں وضو کرا رہی تھیں، اتنے میں ایک بلی آئی تو حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے برتن کو اس کی طرف جھکا دیا بلی نے پانی پی لیا اور حضرت کبشہ انہیں تعجب سے دیکھ رہی تھیں تو حضرت ابوقتادہؓ نے فرمایا: ''ان رسول اللہ ﷺ قال: انها ليست بنجس انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات'' (ترمذی،۱/۲۷)

جواب:

ا۔ کراہت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے لہٰذا یہ تمام روایتیں بیان جواز پر محمول ہیں۔ اور امام طحاویؒ کی روایت کراہت پر اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سور ہرہ اپنی اصل کے اعتبار سے تو نجس ہے، لیکن عموم بلویٰ کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے، یہ علت خود کراہت تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔

باب ماجاء في البول قائما

أبو حنيفة، عن منصور، عن أبي وائل، عن حذيفة قال: رأيت رسول الله ﷺ يبول على سباطة قوم قائما (ص:۲۳)

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے۔ لیکن امی عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت ہے: ''من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائما فلا تصدقوه! ما كان يبول إلا قاعدا'' (ترمذی،۱/۹)

کہ جو تم سے کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے۔

حضرت عائشہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا ہے۔ اس کے باوجود دونوں روایتوں میں کوئی تعارض

نہیں اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عام عادت بیان فرمائی ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک واقعہ جزئیہ بیان کیا ہے جس کا علم ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس نہ ہو۔

بول قائما:

بول قائما کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے جبکہ چھینٹے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اگرچہ قابل استدلال ہے لیکن اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت کا بیان ہے نہ کہ ممانعت کا لہذا کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا یہ ہمارے زمانہ میں غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شناعت بڑھ گئی ہے۔

سباطة قوم:

سباطہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے اور اس جگہ کا انتخاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے اور اس میں چھینٹیں اڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے۔

اشکال:

جب یہ سباطہ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا؟

جواب:

ا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت لی ہوگی لیکن حدیث میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

۲۔ ایسے موقع پر اجازت متعارفہ بھی کافی ہوتی ہے۔

۳۔ "سباطة قوم" میں اضافت ملکیت نہیں بلکہ اضافت اختصاص ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قائما پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

۲۔ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کیلئے مفید ہے اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا۔

۴۔ بیان جواز کیلئے کیا کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔ ویسے آخری دو جواب زیادہ بہتر معلوم ہوتے ہیں۔

باب في ترك الوضوء مما غيرت النار

ابو حنيفة، عن عدي، عن ابن جبير، عن ابن عباسؓ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب لبناً فتمضمض وصلى ولم يتوضأ۔ (ص:۲۳)

وضو مما مست النار کے بارے میں صحابہؓ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع نقل ہو چکا ہے کہ وضو مما مست النار واجب نہیں۔ جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے مثلاً ترمذی (۲۴/۱) میں حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث ہے۔ لیکن جمہور ان بے شمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: "فأكل ثم صلى العصر ولم يتوضأ" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت تناول فرمایا پھر عصر کی نماز پڑھی اور وضو مما مست النار نہیں کیا۔ (ترمذی، ۲۴/۱)

جو احادیث ''وضوممامست النار'' پر دلالت کرتی ہیں جمہور کی طرف سے ان احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

۱۔ ''وضوممامست النار'' کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور اس کی دلیل ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ''قال: کان آخر الأمرین من رسول اللہ ﷺ، ترك الوضوء مما غیرت النار'' (ابوداؤد، باب فی ترک الوضوء مما مست النار)

۲۔ وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر۔

۳۔ اس وضو سے وضو لغوی مراد ہے نہ کہ وضو اصطلاحی۔

وضو لغوی: یعنی ہاتھ منہ دھونا۔

باب في ترک الوضوء من لحوم الإبل

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: أكل النبي ﷺ مرقا بلحم ثم صلى۔ (ص:۲۳)

امام احمدؒ اور اسحاقؒ بن راہویہ ''وضو من لحوم الابل'' کو واجب کہتے ہیں خواہ اس کا اکل بغیر طبخ کے کیوں نہ ہو۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الابل واجب نہیں ہے اور جو حدیث وضو من لحوم الابل پر دلالت کر رہی ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر وضو من لحوم الابل کا استحباب کیلئے ہے۔

استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائیؓ کی حدیث ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا ہم اس سے وضو کریں گے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! پھر صحابی نے بکری کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نہیں۔ (مجمع الزوائد، ۱/۲۵۰)

حضرت سمرۃؓ کی اس روایت میں ''ألبان'' کا بھی ذکر ہے اور ألبان ابل سے

وجوب وضو کے امام احمدؒ، اسحاق بن راھویہؒ بھی قائل نہیں ہیں۔ جب ''وضو من البان الابل'' بالاجماع استحباب پر محمول ہے تو ''وضو من لحوم الابل'' بھی استحباب پر محمول ہوگا۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کیلئے حرام تھا لیکن امت محمدیہ ﷺ کیلئے اسے جائز کر دیا گیا، اس لئے شکرانہ کے طور پر وضو من لحوم الابل کو شروع و مستحب کیا گیا ہے۔

نیز لحوم والبان ابل میں دسومت اور بو زیادہ ہوتی ہے اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا ہے۔

باب ماجاء في السواك

أبو حنيفة عن علي ابن الحسين الزرّاد، عن تمام، عن جعفر بن أبي طالب: ان ناسا من أصحاب النبي ﷺ دخلوا على النبي ﷺ فقال: ما اراكم قلّحا؟ استاكوا! فلولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة۔ (ص:۲۳)

لأمرتهم بالسواك:

لفظ ''سواک'' آلہ اور فعل دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اگر آلہ ہو تو استعمال مضاف محذوف ہوگا اور اگر فعل ہو تو تقدیر نکالنے کی ضرورت نہیں۔ یہ لفظ ساک یسوک سوکاً سے نکلا ہے جس کا معنی ہیں رگڑنا۔

مسواک کے بارے میں علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں: کہ اس کے ستر سے زائد فوائد ہیں ''ادناها اماطة الاذى و اعلاها تذكير الشهادتين عند الموت.''

(ردالمحتار ۱۱۵/۱)

نیز علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے۔

مسواک سنت صلوٰۃ ہے یا سنت وضو؟:۔

ظاہریہ اور امام شافعیؒ اسے سنت صلوٰۃ قرار دیتے ہیں اور حنفیہ اسے سنت وضو کہتے ہیں۔

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں نکلے گا کہ کسی شخص نے وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ لی اور اب دوسری نماز پڑھنا چاہتا ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مسواک سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مستدرک حاکم میں ہے:"لولا أن أشق علی امتی لفرضت عیبهم السواك مع الوضوء"

۲۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے"لولا أن اشق علی أمتي لأمرتهم بالسواك مع الوضوء عند كل صلوة"(آثار السنن،ص:۲۹)

۳۔معجم طبرانی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں"لولا أن اشق علی أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء"(مجمع الزوائد،۲۲۱/۱)

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

ا۔ترمذی کی روایت ہے:"لولا أن اشق علی أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة"(ترمذی،۱۲/۱)

جواب:

ا۔آپ نے جو حدیث پیش کی ہے اس میں ایک مضاف"وضوء"محذوف ہے۔یعنی"عند وضوء كل صلوة"اور اس کی دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں اور وہ روایات بھی ہیں جو نسائی،مسند احمد اور مستدرک حاکم میں ہیں اور اس میں"عند كل صلوة"کے بجائے"عند كل وضوء"یا"مع كل وضوء"کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

۲۔مسواک کی جتنی بھی روایات ہیں یہ آپ کو کتاب الطہارۃ میں ملیں گی۔اگر اس کا تعلق صلوۃ سے ہوتا تو مسواک کی روایتیں کتاب الصلوۃ میں ہوتیں نہ کہ کتاب الطہارۃ میں۔محدثین کا مسواک کی روایتوں کو کتاب الطہارۃ میں ذکر کرنا یہ دلیل ہے کہ یہ وضو کی سنت ہے۔

مسواک کرنے کا طریقہ:۔

حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر" میں لکھتے ہیں کہ دانتوں میں عرضاً مسواک کرنا مسنون ہے لیکن زبان پر طولاً مسواک افضل ہے۔

اور مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرۃ الاراک یعنی پیلو کے درخت کی ہو۔

باب ماجاء في المضمضة والاستنشاق

حماد، عن أبي حنيفة، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي بن أبي طالب: انه توضأ فغسل كفيه ثلثا و مضمض ثلثا و استنشق ثلثا الخ۔ (ص:۲۳)

"مضمضہ" پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے اور "استنشاق" "إدخال الماء في الأنف" کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف "انتثار" یا "استنثار" کے معنی ہیں اخراج الماء من الأنف۔

مضمضہ اور استنشاق کی شرعی حیثیت:۔

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے:

۱۔ امام احمدؒ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔ ان کی دلیل ترمذی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اذا توضأت فانتثر" (ترمذی، ۱۴/۱)

اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے لعدم القائل بالفصل۔ اور مضمضہ کے وجوب پر ان کی دوسری دلیل ابوداؤد کی روایت ہے جو حضرت لقیط بن صبرہؓ سے مروی ہے "اذا توضأت فمضمض" (ابوداؤد، ۳۱/۱)

۲۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں ان کا استدلال "عشر من الفطرة" والی مشہور حدیث سے ہے جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ (ابوداؤد، باب السواک من الفطرۃ)

ان حضرات کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: ''ان من الفطرة المضمضة والاستنشاق'' (ابوداود،۱/۱۹)

نیز شوافع اور مالکیہ ترمذی کی وہ حدیث جس سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہے۔ حنفیہ کی وضو میں سنت ہونے کی دلیل وہی ہے جو شوافع اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل میں واجب ہونے کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: ''وان کنتم جنباً فاطهروا''

(سورۃ المائدۃ:۶)

اس آیت میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔

مضمضہ اور استنشاق کے غسل میں واجب ہونے کی دوسری دلیل ترمذی کی روایت ہے ''تحت کل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة'' (ترمذی،۱/۲۹)

اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی واجب الغسل ہوگا اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا۔ لعدم القائل بالفصل

باب ماجاء أن مسح الرأس مرة

أبو حنيفة، عن خالد، عن عبدخير، عن علي: أنه دعا بماء فغسل كفيه ثلاثا ومضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجهه ثلاثا وذراعيه ثلاثا ومسح رأسه ثلاثا وغسل قدميه ثلاثا ثم قال: هذا وضوء رسول الله ﷺ۔ (ص:۲۷)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح راس صرف ایک مرتبہ کیا جائے گا لیکن امام شافعیؒ تثلیث کی سنیت کے قائل ہیں یعنی سر کا مسح تین مرتبہ کیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل:۔

۱۔ ترمذی میں حضرت ربیعؓ بنت معوذ بن عفراءؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا (ترمذی،۱/۱۵)۔

اس کے علاوہ اور بھی دیگر احادیث مسح مرۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ نیز امام بخاریؒ نے ''باب مسح الراس مرۃ'' کا عنوان قائم کیا ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مرفوع حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے ''فمسح برأسه فأقبل وادبر مرة واحدة''۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

ا۔ ابوداؤد میں حضرت عثمان ﷜ کی روایت ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ''فمسح برأسه ثلاثا''

(ابوداؤد، ۱/۲۶)

جواب:

ا۔ یہ حدیث شاذ ہے، اس لئے کہ اس حدیث کے علاوہ حضرت عثمان ﷜ کی تمام روایات ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں۔

۲۔ امام ابوداؤدؒ نے بھی اس حدیث پر رد کیا ہے۔

مسح مرۃ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیرۃ مرۃً ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسح راس بھی مرۃ ہی ہونا چاہیے۔

باب ماجاء ويل للأعقاب من النار

أبو حنيفة، عن محارب، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ويل للعراقيب من النار۔ (ص:۲۹)

''ویل'' کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب کے ہیں اور یہ اس شخص کیلئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو۔ اور اسی کے قریب ایک لفظ ہے ''ویح'' یہ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق نہ ہو یہ بھی عربی میں مستعمل ہے۔

یہ حدیث دلالۃ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔

وضو میں وظیفہ رجلین کیا ہے؟

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور جمہور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر

اجماع ہے کہ اگر کسی آدمی نے موزے نہیں پہنے ہوئے ہوں تو وہ پاؤں کو دھوئے گا اور یہ دھونا اس کیلئے فرض ہے اور اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر موزوں پر مسح جائز ہے۔

دوسرا مذہب روافض کے فرقہ امامیہ کا ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے، اور یہ حضرات مسح علی الخفین کا بھی انکار کرتے ہیں۔

اہل سنت کے دلائل:۔

۱۔ یاأیها الذین امنوا اذا قمتم إلی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافق وامسحوا برء وسکم وارجلکم الی الکعبین۔(سورة المائدة:٦)

اہل سنت کا محل استدلال "وارجلکم" بفتح اللام ہے اور اس کا عطف وجوهکم پر ہے۔ تو اس صورت میں چہرہ اور ہاتھوں کا وظیفہ چونکہ غسل ہے تو پاؤں کا وظیفہ بھی غسل ہی ہوگا۔ اور بفتح اللام والی قرأت قراۃ متواترہ ہے۔

۲۔ اہل سنت کے پاس متواتر احادیث ہیں جو غسل رجلین پر دال ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل رجلین پر عمل فرمایا، البتہ موزوں پر مسح جائز ہے۔

روافض کی دلیل:۔

ان کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ یہ حضرات "وارجلکم، بکسر اللام" سے استدلال کرتے ہیں اور یہ قرأت بھی قراۃ متواترہ ہے۔

جواب:۔

۱۔ یہاں جرِ جوار ہے ورنہ "اَرْجُلِکُمْ" کا عطف "اَیْدِیَکُمْ" پر ہے۔

۲۔ کسرہ کی قرأت حالت تخفف پر محمول ہے، اور نصب کی قراءت عام حالات پر۔

۳۔ "اَرجلِکم" کا عطف "رؤس" ہی پر ہے لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔ اور جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی امرار الید المبتلة ہوں گے۔ اور کلام عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ "صلوۃ"۔

۳۔ٹھیک ہے۔ جر والی قراۃ بھی متواترہ ہے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے مسح علی الرجلین ثابت نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً وفعلاً غسل الرجلین ہی منقول ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت انسؓ، اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے مسح رجلین کیا ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے: کہ ان سب حضرات سے اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے لہٰذا ان کے سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں۔

باب في النضح بعد الوضوء

أبو حنيفة، عن منصور، عن مجاهد، عن رجل من ثقيف يقال له "الحكم" او "ابن الحكم" عن ابيه قال: توضأ النبي ﷺ واخذ حفنةً من ماء فنضحه في مواضع طهوره۔ (ص:۲۹)

عن رجل من ثقيف: اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض سفیان بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان۔

امام ابو حاتم رازیؒ، علی بن مدینیؒ اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان صحیح ہے۔ (تہذیب التہذیب، ۵۷۳/۱)

نضح کا مطلب:۔

۱۔وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع وساوس کیلئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا۔

۲۔صب الماء على الأعضاء۔

باب المسح على الخفين

أبو حنيفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شريح قال: سألت عائشة أمسح على الخفين؟ قالت: ائت علياً فاسأله فإنه كان يسافر مع النبي ﷺ، قال شريح: فأتيت عليا فقال لي: أمسح۔ (ص: ۳۱)

مسح علی الخفین کے جواز پر پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ اسی لئے امام ابوالحسن کرخیؒ فرماتے ہیں "أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين"

اور امام مالکؒ کی طرف جو عدم جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ امام مالکؒ بھی جواز کے قائل تھے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ نے خود اپنی موطا کے اندر مسح علی الخفین کی احادیث و آثار کو ذکر کیا ہے اور مالکی مذہب کے مشہور علامہ باجی مالکیؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ وہ جواز کے قائل تھے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اسی (۸۰) سے زائد صحابہ کرامؓ مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں۔ نیز امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاء نی مثل ضوء النهار" اور مسح علی الخفین کا قائل ہونا یہ اہل سنت کی علامات میں سے ہے۔

مسح علی الخفین کی مدت کتنے دن ہیں؟

عند الجمہور مسح علی الخفین کی مدت مقیم کیلئے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الخفین میں کوئی مدت نہیں ہے بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں اس پر مسح کر سکتا ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ ترمذی شریف کے اندر حضرت خزیمہؓ بن ثابت کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "للمسافر ثلاث وللمقيم يوم" یہ حدیث مسح علی الخفین کی

مدت کے بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مسافر کیلئے تین دن تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات ہے۔ چنانچہ اسی مضمون کی دیگر روایات جو کہ حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہم سے منقول ہیں جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام مالکؒ کے دلائل:۔

ا۔ ابوداؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے آخر میں ہے "ولو استزدناه لزادنا" (ابوداؤد، ۱/۲۲) کہ اگر ہم مسح علی الخفین کی مدت میں زیادتی کا مطالبہ کرتے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لئے زیادتی عنایت فرمادیتے۔

جواب:

ا۔ حدیث کے آخر میں "ولو استزدناه لزادنا" کی زیادتی صحیح نہیں ہے اور علامہ زیلعیؒ نے بھی اس زیادتی کی تضعیف کی ہے۔ (نصب الرایہ، ۱/۱۷۵)

۲۔ "لو" کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کیلئے آتا ہے لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی فرمادیتے لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔ یہ جواب ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں دیا ہے اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں اسے نقل کیا ہے۔ (نیل الأوطار، ۱/۱۷۹)

دلیل (۲)

امام مالکؒ کا دوسرا استدلال ابوداؤد میں حضرت ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں صحابی نے سوال کیا کہ ایک دن تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نعم! پھر صحابی نے کہا: دو دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: نعم! پھر صحابی نے کہا: تین دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نعم وما شئت" اس جملہ سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں کہ مسح علی الخفین میں مطلقاً اختیار دینا چاہئے۔

جواب:

۱۔ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے امام ابوداؤد خود فرماتے ہیں: ''وقد اختلف في اسناده وليس هو بالقوي'' امام دارقطنیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ سنداً ثابت ہی نہیں ہے اور امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ''اسناده مجهول''۔

۲۔ حالت عذر پر محمول ہے۔ برفانی علاقوں میں موزے اتارنے سے پاؤں کے مفلوج ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں حسب ضرورت مسح کرتے رہیں۔

مسح ظاہر خف پر ہوگا یا باطن خف پر؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا۔ امام مالکؒ دونوں جانب مسح کرنے کو واجب اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں صرف اعلی الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے۔

أبو حنيفة، عن عبدالكريم بن امية، عن ابراهيم: حدثني من سمع جرير بن عبد الله، يقول: رأيت رسول الله ﷺ، يمسح على الخفين بعد ما نزلت سورة المائدة۔ (ص: ۳۱)

اس حدیث سے روافض وغیرہ کی تردید ہوتی ہے جو مسح علی الخفین کی احادیث کو آیت وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حضرت جریرؓ بن عبداللہ جو اس حدیث کے راوی ہیں یہ سورۃ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے تھے اور انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل

أبو حنيفة، عن أبي اسحاق، عن الأسود، عن الشعبي، عن عائشة: قالت كان رسول الله صلعم، يصيب من اهله من أول الليل فينام ولا يصيب ماء فإذا استيقظ من آخر الليل، عاد واغتسل۔ (ص: ۳۵)

اس بات پر توسب کا اتفاق ہے کہ جنبی کیلئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کئے سونا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے اہل ظاہر کے نزدیک وضو قبل النوم واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:''کان النبی ﷺ ینام وھو جنب ولا یمس ماء'' (ترمذی، ۱/۳۲)

اس حدیث سے بظاہر وضو اور غسل دونوں کی نفی ہورہی ہے۔

۲۔حضرت ابن عمرؓ کی روایت صحیح ابن حبان میں ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا ہم حالت جنابت میں سوسکتے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا''نعم ویتوضأ إن شاء'' (موارد الظمآن، ۱/۸۱)

اس ارشاد نبویؐ سے معلوم ہوا کہ وضو کا حکم استحباب کیلئے ہے۔

اہل ظاہر کی پہلی دلیل:۔

۱۔عن عمر: أنه سأل النبی ﷺ أینام أحدنا و ھو جنب؟ قال ''نعم إذا توضأ''۔ (ترمذی، ۱/۳۲)

اہل ظاہر کہتے ہیں کہ إذا شرطیت پر دال ہے۔

جواب:

۱۔ابن عمرؓ کی دوسری حدیث صحیح ابن حبان میں ہے اس میں ''ویتوضأ ان شاء'' ہے

جوکہ وجوب اور شرطیت کی نفی پر دال ہے لہٰذا ''إذا توضأ'' استحباب پر محمول ہوگا۔

دلیل (۲):

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: ''توضأ واغسل ذكرك ثم نم''
(بخاری، ۴۳/۱)

جواب:

۱۔ یہ امر استحباب پر محمول ہے اور اس پر قرینہ وہ تمام احادیث ہیں جو ہم نے اپنے دلائل میں ذکر کی ہیں۔

فائدہ:

''عن علي عن النبي ﷺ قال: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة ولا كلب ولا جنب'' (ابوداؤد، ۲۱۸/۲، کتاب اللباس، باب في الصور)

اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہیے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ملائکہ سے ملائکہ رحمت مراد ہیں نہ کہ ملائکہ حفظہ کیونکہ ملائکہ حفظہ کسی وقت جدا نہیں ہوتے جیسا کہ علامہ خطابیؒ نے تصریح کی ہے۔ اور عدم دخول ملائکہ سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل

روایات غسل میں تعارض اور اس کا جواب:

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة قالت: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة. (ص: ۳۵)

یہاں روایات میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس مذکورہ بالا روایت سے پہلے دو روایتوں میں تھا ''لا يصيب ماء'' اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی دونوں روایتوں میں غسل کی نفی کی گئی تھی وضو کی نہیں اور اس

روایت میں وضو کا اثبات ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات وضو کر کے آرام فرماتے تھے جیسا کہ دیگر احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ "لایصیب ماء" والی روایات نفی غسل پر محمول ہے نہ کہ نفی وضو پر اور مذکورہ بالا روایت اثباتِ وضو پر دال ہے فلا اشکال فیہ۔

باب ماجاء في مصافحة الجنب

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن رجل، عن حذيفة: أن رسول الله صلعم مدّ يده اليه فادفعه عنه، فقال رسول الله صلعم: مالك؟ قال: إني جنب، قال له رسول الله صلعم: أرنا يديك فان المومن ليس بنجس وفي رواية المؤمن لاينجس۔ (ص: ۳۵)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جنابت نجاست حکمیہ ہے، اور اس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا ہے یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "واجتمعت الأمة على أن اعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقهم وسورهم طاهر"

باب ماجاء في المرأة ترى في المنام مثل مايرى الرجل

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم قال: أخبرني من سمع أم سليم انها سألت النبي ﷺ عن المرأة ترى ما يرى الرجل، فقال النبي ﷺ: تغتسل۔ (ص: ۳۵)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماءِ شہوۃ سے غسل واجب ہوتا ہے اور یہ اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ خروج الماء الى الفرج الخارج ہو۔

باب المني يصيب الثوب

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن همام بن الحارث، عن عائشة قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ۔ (ص: ۳۷)

امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک انسان کی منی ناپاک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے ہاں یابس کیلئے فرک کافی ہے اور رطب کا غسل ضروری ہے جبکہ امام مالکؒ کے ہاں دونوں کا دھونا ضروری ہے۔

احناف اور مالکیہ کے دلائل:۔

ا۔ حضرت جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا کہ کیا میں اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہوں جسمیں میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہو؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "نعم إلا أن ترى فيه شيئا فتغسله" یعنی اگر آپ اس کپڑے میں منی کے آثار دیکھیں تو اسے دھوکر نماز پڑھیں۔ (موارد الظمان،۱/۸۲)

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد ہے "كنت أغسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم" کہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی۔ (بخاری،۱/۳۶)

۳۔ وہ تمام روایات جن میں منی کے فرک یا غسل کا حکم دیا گیا ہے حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

۴۔ بول، مذی اور ودی سب کے ہاں نجس ہے، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اولی نجس ہونی چاہئے کیونکہ منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منی کے بارے میں جو کپڑوں میں لگی ہوئی ہو سوال کیا گیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "انما هو بمنزلة المخاط" کہ یہ تو ناک کے رینٹھ کی طرح ہے۔ اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ جس طرح مخاط پاک ہے تو منی بھی پاک ہونی چاہئے۔

جواب:

ا۔ ثقات اس حدیث کو موقوف بیان کرتے ہیں اور مرفوع احادیث کے مقابلہ میں

موقوف حجت نہیں۔

۲۔تشبیہ طہارت میں نہیں بلکہ لزوجت میں ہے۔

دلیل (۲)

متعدد احادیث میں فرک منی کا ذکر ہے۔اگر منی نجس ہوتی تو دھونا لازم ہوتا۔

جواب:

طریقہ تطہیر صرف غسل کے اندر منحصر نہیں فرک میں بھی شرعاً تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔ احادیث میں دمِ حیض کیلئے فرک کا ذکر آیا ہے حالانکہ دمِ حیض بالاتفاق نجس ہے۔

باب ماجاء في جلود الميتة إذا دبغت

أبو حنيفة، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيما إهاب دُبِغَ فقد طهر۔(ص:۳۷)

إهاب:

يتناول كل جلد يحتمل الدباغة، لاما لا يحتمله فلا يطهر جلد الحية والفارة به۔(فتح القدير ۸۱/۱)

دباغت کسے کہتے ہیں؟

"كل شئ يمنع الجلد من الفساد، فهو دباغ" (العنایہ ۸۳/۱)

حنفیہ کے نزدیک تمام چمڑے دباغت کے بعد پاک ہوجاتے ہیں سوائے خنزیر اور انسان کے چمڑے کے۔خنزیر تو اس لئے کہ نجس العین ہے لقوله تعالى: "فإنه رجس" اور انسان کا چمڑا اس کے احترام کی وجہ سے پاک نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت کے بعد بھی پاک نہیں ہوتی۔(البنایہ ۳۶۶/۱، دار الفکر)

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خنزیر انسان اور کتے کی کھال کے علاوہ سب چمڑے پاک ہوجاتے ہیں۔امام شافعیؒ کتے کو خنزیر پر قیاس کرتے ہیں لیکن مبسوط میں امام شافعیؒ کا

مسلک یہ مذکور ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جائے گی اور غیر ماکول اللحم جانوروں کی کھال بعد الدباغت بھی پاک نہیں ہوگی۔ نیز یہ قول بعض دیگر فقہاء کا بھی ہے اور ان کی دلیل حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
''أيما إهاب دبغ فقد طهر'' (ترمذی ۱/۳۰۳، باب ماجاء في جلود الميتة اذا دبغت)

اس حدیث میں ''إهاب'' نکرہ واقع ہے جو کہ مردار اور غیر مردار ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم سب کی کھال کو شامل ہوگا۔ لہٰذا دباغت کے بعد سب کی کھال پاک ہے۔ سوائے خنزیر کی کھال کے اس لئے کہ وہ نص قطعی سے نجس العین ہے اور انسان کی کھال اس کے احترام کی وجہ سے منع کی گئی ہے۔

امام مالکؒ، امام احمدؒ کی دلیل:۔

ا۔ ''أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى جهينة قبل موته بشهر: أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب'' (نصب الرایہ ۱/۱۷۱)

جواب:

ا۔ ''إهاب'' غیر مدبوغ چمڑے کو کہتے ہیں چاہے وہ مردار کا ہو یا زندہ کا۔ اور غیر مدبوغ چمڑے کی پاکی کے ہم بھی قائل نہیں ہیں بلکہ بعد الدباغت پاکی کے قائل ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔

شافعیہ کی دلیل:۔

ا۔ امام شافعیؒ کتے کی کھال کو خنزیر کی کھال پر قیاس کرتے ہیں۔

جواب:

ا۔ کتا نجس العین نہیں ہے اس لئے کہ اس سے چوکیداری اور شکار کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہے۔ اگر نجس العین ہوتا تو مکمل طور پر اس سے نفع حاصل کرنا ممنوع ہوتا۔

یہ بات ذہن میں رہے کہ جن جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جاتی ہے

ان کی کھال اسی طرح ذبح کرنے کے بعد بھی پاک ہوجاتی ہے۔ اس لئے کہ جس طرح دباغت دینا نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے اسی طرح ذبح کرنا بھی نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے۔ نیز ذبح کرنے سے اس مذبوحہ جانور کا گوشت بھی پاک ہوجاتا ہے بشرطیکہ ذبح ایسا شخص کرے جو ذبح کرنے کا اہل ہو اگر مجوسی نے ذبح کیا تو چمڑا اور گوشت دونوں پاک نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی اُصح روایت:۔

امام مالکؒ کی اصح روایت یہ ہے کہ مردار کی کھال بعد الدباغت پاک ہوجاتی ہے البتہ وہ فرماتے ہیں: ''ینتفع به في الجامد من الأشياء دون المائع''
کہ مردار کی کھال کے ساتھ جامد اشیاء میں نفع حاصل کرسکتے ہیں مائع اشیاء میں نہیں مثلاً مردار کی کھال سے بنے ہوئے تھیلے میں گندم رکھ سکتے ہیں لیکن گھی نہیں رکھ سکتے اس لئے کہ گھی مائعات میں سے ہے۔ (البنایہ، ۱/۳۶۷، دار الفکر)

کتاب الصلاۃ

صلاۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں اور نماز کو صلاۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ مشتمل بین الدعا ہوتی ہے۔ صلاۃ کے دوسرے معنی اقبال اور توجہ کے آتے ہیں اور شرعی نماز میں بھی باری تعالیٰ کی طرف توجہ مطلوب ہوتی ہے۔ صلاۃ کے تیسرے معنی رحمت کے آتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب مصلی نماز پڑھتا ہے تو اس پر باری تعالیٰ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔
وفي الشريعة: عبارة عن اركان مخصوصة، وأذكار معلومة، بشرائط محصورة في أوقات مقدرة۔ (التعريفات للجرجاني)

باب ماجاء في طول القيام في الصلاة

ابو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن عبدالله بن أبي ذر: أنه صلى صلاة فخففها وأكثر الركوع والسجود الخ۔ (ص: ۴۰)

مابين السرة والركبة عورة

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم قال: قال عبدالله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، مابين السرة والركبة عورة۔ (ص:٤١)

اصحاب ظواہر کا قول یہ ہے کہ صرف سبیلین یعنی قبل ودبر ستر ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک مابین السرۃ والرکبہ یعنی ناف کے نیچے اور گھٹنے سے اوپر والا حصہ ستر ہے اور حنفیہ کے نزدیک "مابین السرۃ والرکبۃ" کے ساتھ گھٹنا بھی ستر میں داخل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

١۔قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "مابین السرۃ والرکبۃ عورۃ"۔

(مسند الامام الاعظم،ص:٤١)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جس طرح ناف ستر میں داخل نہیں ہے اسی طرح گھٹنا بھی ستر میں داخل نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

١۔سرہ کیلئے یہی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ سُرّہ ستر میں داخل نہیں ہے اور گھٹنے کے ستر میں داخل ہونے کیلئے حضرت علیؓ کا قول ہے "الرکبۃ من العورۃ"۔(اعلاء السنن ۲/۱۲۸)

نیز اہل ظواہر کے پاس اپنے مسلک کے اثبات کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

باب ماجاء في الصلاة في ثوب واحد

أبو حنيفة، عن عطاء، عن جابر: انه أمهم في قميص واحد وعنده فضل ثياب، يعرفنا بسنة رسول ﷺ، أبو قرة قال: ذكر ابن جريج: عن الزهري، عن أبي سلمة، عن عبدالرحمن، عن أبي هريرة: أن رجلا قال: يا رسول الله! يصلي الرجل في الثوب الواحد؟ فقال النبي ﷺ: أو لكلكم ثوبان؟ قال أبو قرة،

امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں طولِ قیام کثرتِ سجود سے افضل ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عمرؓ، ابو ذرؓ اور ائمہ میں سے امام محمدؒ کے ہاں کثرتِ رکوع و سجود طولِ قیام سے افضل ہے۔ نیز امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ جبکہ امام احمدؒ توقف فرماتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:۔

۱۔عن جابر قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أيّ الصلاة أفضل؟ قال: طول القنوت (ترمذی،۱/۸۸) قنوت سے مراد قیام ہے۔

۲۔قیام میں قرآن پڑھا جاتا ہے اور رکوع و سجود میں تسبیح پڑھی جاتی ہے ظاہر ہے قراتِ قرآن تسبیح سے افضل ہے لہٰذا قیام بھی رکوع و سجود سے افضل ہوا۔

امام محمدؒ کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد" (مسلم،۱/۱۹۱)

۲۔حضرت ابو ذرؓ کی روایت ہے سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من سجد لله سجدةً رفعه الله بها درجةً في الجنة، فلذلك أُكثِرُ فيها السجود۔ (مسند الامام الاعظم،ص:۴۴)

جواب:

۱۔رکوع و سجود کیلئے صرف فضیلت ثابت ہے جبکہ طولِ قیام کیلئے افضلیت ثابت ہے اسی لئے ہم رکوع و سجود کی فضیلت کے نہیں بلکہ افضلیت کے خلاف ہیں اور آپ کی پیش کردہ روایت میں فضیلت ہے نہ کہ افضلیت۔

نیز اس مسئلہ میں امام احمدؒ احادیث کے ظاہری اختلاف کی بناء پر توقف فرماتے ہیں۔

فسمعت أبا حنيفة يذكر: عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة: أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الثوب الواحد، فقال النبي ﷺ: ليس كلكم يجد ثوبين۔ (ص: ٤١)

(ترجمہ): حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو ایک قمیص میں نماز پڑھائی اس حال میں کہ ان کے پاس دیگر کپڑے بھی تھے وہ اپنے اس عمل سے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پہچان کروا رہے تھے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: یا رسول اللہ! کیا آدمی ایک کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہیں؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ جب تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے موجود نہیں ہیں تو پھر تم ان دو کپڑوں میں نماز کو لازمی کیوں کرنا چاہتے ہو۔ جب ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے تو اس اجازت سے فائدہ اٹھاؤ اسلئے کہ دین میں آسانی ہے تنگی نہیں۔

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله صلعم صلى في ثوب واحد متوشحا به فقال بعض القوم لأبي الزبير غير المكتوبة قال المكتوبة وغير المكتوبة (ص: ٤١)۔

(ترجمہ): حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں متوشح ہونے کی صورت میں نماز پڑھی۔ (یہ بات سن کر) بعض لوگوں نے ابو زبیرؒ سے کہا: کیا یہ فرض کے علاوہ میں ہے؟ ابو زبیر نے کہا کہ فرض اور فرض کے علاوہ سب میں ہے۔

متوشح ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک کپڑے کو دائیں بغل سے نکال کر بائیں کندھے کے اوپر ڈالیں پھر بائیں بغل سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈالیں۔ اس کے بعد اس کپڑے کو سینہ پر باندھ لیں۔

الصلوۃ فی ثوب واحد:

ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا جبکہ دیگر کپڑے موجود ہوں جائز ہے۔البتہ افضل یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز پڑھے لیکن اگر کسی کے پاس دو کپڑے نہ ہوں تو اس کیلئے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا ہی افضل ہوگا۔

جامع عبدالرزاق میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کے بارے میں بات ہو رہی تھی حضرت ابی رضی اللہ عنہ کا موقف یہ تھا کہ ایک کپڑے میں نماز جائز ہے۔اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہہ رہے تھے کہ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ لوگوں پر تنگی تھی۔لیکن چونکہ اب باری تعالیٰ نے فراخی کر دی ہے تو اب نماز دو ہی کپڑوں میں ادا کرنی ہوگی۔یہ باتیں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنیں تو انہوں نے فیصلہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ کے حق میں کیا۔

اگر یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا تھا تو پھر حضرت ابیؓ کی بات صحیح ہوگی لیکن اگر اختلاف افضل اور غیر افضل کی بات پر تھا تو پھر حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی بات صحیح ہوگی۔

باب ماجاء في الإسفار بالفجر

أبو حنيفة، عن عبدالله، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ: أسفروا بالصبح فانه أعظم للثواب۔(ص:١٤١)

ائمہ ثلاثہ کے ہاں فجر کی نماز میں تغلیس افضل ہے اور حنفیہ کے ہاں اسفار افضل ہے۔ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی فرمایا ہے۔نیز امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نمازیوں کا لحاظ کیا جائے اگر ان کے لئے تغلیس میں آسانی ہو تو پھر یہی افضل ہے ورنہ اسفار افضل ہوگا۔

احناف کے دلائل:۔

ا۔حضرت رافع بن خدیجؓ کی مرفوع روایت ہے:"أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر"(ترمذی،۱/۴۰)

یہ حدیث تمام اصحاب صحاح نے نقل کی ہیں۔

۲۔حضرت ابراہیم نخعی کا قول ہے"ما أجمع أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء ما أجمعوا علی التنویر بالفجر"(مصنف ابن ابی شیبہ،۳/۱۳۰)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:"کان رسول اللہ ﷺ لیصلی الصبح، فینصرف النساء متلفعات بمروطهن، مایُعْرَفْنَ من الغلس "(بخاری،۱/۱۲۰)

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھاتے تھے اس کے بعد عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی اپنے گھروں کی طرف لوٹتی تھیں اور وہ عورتیں اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

جواب:۔

۱۔"من الغلس" یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ میں سے نہیں بلکہ"مُدرَج من الراوی" ہے۔

۲۔غلس کی احادیث اسفار کی احادیث سے منسوخ ہیں۔

۳۔ہمارے پاس قولی روایات ہیں اور آپ کے پاس فعلی روایات۔اور قولی روایات بنسبت فعلی روایات کے راجح ہوتی ہیں۔

دلیل(۲)

وہ تمام احادیث جن میں اوّل وقت میں نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہیں ائمہ ثلاثہ کی دلیل بنے گی۔

جواب:۔

۱۔اوّل وقت سے مراد اوّل وقتِ مستحب ہے چنانچہ عشاء کی نماز کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں اور عشاء میں تاخیر کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔اسفار افضلیت پر اور غلس بیان جواز پر محمول ہے۔

باب ما جاء في تعجيل العصر

أبو حنيفة، عن شيبان، عن يحيٰ، عن ابن بريدة قال: قال رسول اللّٰہ صلى اللّٰہ عليه وسلم: بَكِّرُوْا بصلوة العصر، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول اللّٰہ صلى اللّٰہ عليه وسلم: بَكِّرُوْا بصلوة العصر، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول اللّٰہ ﷺ: بكروا بصلوة العصر في يوم غيم فان مَنْ فاتهٗ صلوة العصر حتى تغرب الشمس فقد حَبِطَ عَمَلُه۔(ص: ۴۱)

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت مثل ثالث سے شروع ہوتا ہے اور عصر کی نماز کا مستحب وقت اصفرار الشمس سے پہلے ادا کرنا ہے اور اصفرار الشمس کے بعد مکروہ ہے۔ نیز عصر کا وقت جواز مغرب تک ہے۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد تعجیل افضل ہے اور اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک وقت شروع ہونے کے بعد تاخیر افضل ہے لیکن یہ تاخیر اصفرار الشمس تک ہو اس کے بعد نہ ہو کیونکہ اصفرار کے بعد مکروہ وقت ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: ”قالت كان رسول اللّٰہ ﷺ أشد تعجيلا للظهر منكم وأنتم أشد تعجيلا للعصر منه“ (ترمذی،۱/۴۲)

۲۔حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے: ”أن رسول اللّٰہ ﷺ كان يأمر بتاخير صلاة العصر“ (مجمع الزوائد،۱/۳۰۵)

۳۔عبدالرحمٰن بن یزیدؒ کی روایت ہے ”ان ابن مسعود كان يؤخر صلاة العصر“ (مجمع الزوائد،۱/۳۰۷)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

ا۔عن عائشة أنها قالت: صلى رسول اللّٰہ ﷺ العصر والشمس في حجرتها لم يظهر الفيء من حجرتها (ترمذی،۱/۴۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت میں عصر پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ کے فرش ہی پر تھی دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

جواب:

۱۔ حجرہ کی دیوار چھوٹی تھی اس لئے دیر تک دھوپ صحن میں رہتی تھی۔

۲۔ یہاں حجرہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا کمرہ مراد ہے اور کمرہ کا دروازہ مغرب کی جانب تھا۔ چونکہ چھت نیچے تھی اور کمرہ کا دروازہ بھی چھوٹا تھا اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت آسکتی تھی جبکہ سورج مغرب کی جانب کافی نیچے آچکا ہو۔ اس صورت میں یہ حدیث تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعجیل کی۔ اور حنفیہ بھی عصر میں تاخیر ہی کہتے ہیں۔

باب في الأوقات المكروهة

أبو حنيفة، عن عبدالملك، عن قزعة، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاصلوٰة بعد الغدوة حتى تطلع الشمس ولا بعد صلوٰة العصر حتى تغيب ولا يصام هذان اليومان الأضحى والفطر ولا تشد الرحال إلا ثلثة مساجد، إلى المسجد الحرام والمسجد الأقصى وإلى مسجدي هذا ولا تسافر امرأة يومين إلا مع ذي محرم۔ (ص: ٤٤)

اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں:۔

۱۔ اوقات ثلاثہ یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات

۲۔ فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔

عند الحنفیہ نوع اول میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔ نوافل ذوات الاسباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب بندے کے اختیار کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔

اوقاتِ مکروہہ کی دوسری نوع: یعنی فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔
ان کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان اوقات میں فرائض اور نوافل ذوات الاسباب جائز ہیں اور غیر ذوات الاسباب مکروہ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل ذوات الاسباب اور غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔
اس باب میں حنفیہ کی دلیل یہی حدیث باب ہے: "لا صلوۃ بعد الغدوۃ حتی تطلع الشمس ولا بعد صلوۃ العصر حتی تغیب" اس کے علاوہ نہی کی احادیث کثیر ہیں لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔
اور امام شافعیؒ ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ المسجد یا تحیۃ الوضوء کا حکم دیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان روایات میں اوقاتِ مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

رکعتین بعد العصر:

مسند امام اعظم کی مذکورہ روایت "لاصلوۃ بعد الغدوۃ حتی تطلع الشمس ولا بعد صلوۃ العصر تغیب" سے رکعتین بعد العصر کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اسی وجہ سے حنفیہ کے ہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں اور دلیل کے طور پر وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں رکعتین بعد العصر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے۔
حنفیہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مداومت والی روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا استدلال امت کے حق میں ممنوع ہونے پر ان تمام احادیث سے ہیں جن میں رکعتین بعد العصر کی ممانعت آئی ہے۔
چنانچہ طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتین بعد العصر پڑھیں تو انہوں نے پوچھا "یارسول اللہ أفنقضیهما إذا فاتتا قال لا" (طحاوی، باب الرکعتین بعد العصر)

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول اللہ ﷺ یصلی بعد العصر وینھی عنھا ویواصل وینھی من الوصال"

(ابو داؤد، باب من رخص فیھما اذا کانت الشمس مرتفعه)

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ رکعتین بعد العصر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔

رکعتین بعد الطواف:۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک فجر اور عصر کی نماز کے بعد رکعتین بعد الطواف پڑھنا ممنوع ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ طواف کرنا بالاتفاق درست ہے۔

احناف کے دلائل:۔

۱۔ بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: "طاف عمرُ بعد صلوة الصُّبح فركب حتى صلّى الركعتين بذي طُوى" (بخاری، ۱/۲۲۰، باب الطواف بعد الصبح والعصر)

اس سے معلوم ہوا کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب پڑھنے کی بھی اجازت نہیں ہے ورنہ حضرت عمرؓ حرم کی فضیلت کو چھوڑنے والے نہیں تھے۔

۲۔ ان اوقات مکروہہ میں ممانعت صلوۃ کی احادیث متواتر ہیں جن کی بناء پر حنفیہ اور مالکیہ اس کے پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔عن جبیر بن مطعم، قال: قال رسول اللہ ﷺ: یا بنی عبد مناف! لاتمنعوا أحداً طاف ھذا البیت وصلی أیة ساعة شاء من لیل أو نھار۔(ترمذی، ۱/۱۷۵)

جواب:

۱۔ درحقیقت اس حدیث میں ارباب انتظام کو ہدایت ہے کہ وہ اپنی اغراض کی خاطر لوگوں کو نماز وطواف سے نہ روکیں۔

۲۔ محرم مبیح سے راجح ہوتا ہے۔

ولا یصام ھذان الیومان الأضحیٰ والفطر:

ممانعت صرف ان دو دنوں کیلئے نہیں ہے بلکہ یہی حکم ایام تشریق کیلئے بھی ہے لیکن اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نذر باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک درست ہے البتہ روزہ ان دنوں میں نہیں رکھے گا بلکہ بعد میں رکھے گا۔

ولا تشد الرحال إلا إلی ثلاثة مساجد:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد: مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ حصول ثواب کیلئے ان مساجد کے علاوہ دیگر مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کرنا بے فائدہ ہوگا۔

زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت:۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے زیارت قبور کیلئے سفر کو ناجائز قرار دیا ہے یہاں تک کہ خاص روضۂ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا ہے۔ البتہ وہ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کیا جائے اور ضمناً روضۂ اطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ حدیث پاک کے مذکورہ بالا جملہ سے استدلال فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: "لا تشد الرحال إلی شيء إلا إلی ثلاثة مساجد" لہٰذا حصول ثواب و برکت کیلئے سفر ان تین مساجد کے ساتھ خاص ہے اور کسی قبر کیلئے سفر کرنا مذکورہ حدیث پاک کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح نہیں ہے ورنہ سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کیلئے بھی سفر کرنا ممنوع ہوگا، حالانکہ اس بات کا کوئی قائل نہیں اسی لئے جمہور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: "لا تشد الرحال

إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد "مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا۔

نیز اس مذکورہ بالا حدیث کا زیارت قبور کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں حافظ صاحب کا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

پھر جہاں تک بات روضۂ اطہر کی ہے تو اس کی فضیلت کے بارے میں کثرت سے احادیث مروی ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر احادیث ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے اور تعامل متواتر یہ مستقل دلیل ہے۔لہٰذا روضۂ اقدس کی زیارت کیلئے سفر جائز ہوگا۔

روضۂ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سفر جائز ہے یا نہیں؟

بعض شافعیہ منع کرتے ہیں لیکن امام غزالیؒ نے ان کی تردید کی ہے اور بلا کراہت جائز لکھا ہے۔نیز علامہ شامیؒ نے بھی مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت" أن النبي ﷺ كان يأتي قبور الشهداء بأحد على رأس كل حول"

"کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کی قبر پر ہر سال کے شروع میں آتے تھے" سے استدلال کرکے جائز لکھا ہے۔(رد المحتار،۲/۲۴۲)

نیز قبور پر ہونے والی بدعات ومنکرات کی وجہ سے مطلق زیارت قبور کو ترک کردینا مناسب نہیں بلکہ ان بدعات ومنکرات سے بچنے بچانے کی فکر کرنی چاہئے اور یہی موقف حافظ ابن حجرؒ کا بھی ہے۔(ردالمحتار ۲/۲۴۲)

ولا تسافر المرأة يومين إلا مع ذي محرم:

مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ روایت میں دو دن کا ذکر ہے،اور صحیحین کی روایت میں تین دن کا ذکر ہے کہ "عورت تین دن کا سفر بغیر محرم کے نہیں کرسکتی۔"

اسی وجہ سے احناف کا ظاہر مسلک بھی یہی ہے،نیز علامہ ابن نجیمؒ نے بھی "بحر" میں عورت کو بغیر محرم کے حاجت کے وقت تین دن،تین رات سے کم مسافت کے سفر کرنے کی اجازت لکھی ہے۔(البحر الرائق،۲/۵۵۲)

لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے عورت کیلئے بغیر محرم کے ایک دن کے سفر کرنے کی کراہت مروی ہے۔

یہ بات لکھنے کے بعد علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں: ”فینبغی أن تکون الفتوی علیه لفساد الزمان“۔(منحة الخالق علی هامش البحر الرائق،۲/۵۵۲)

لہٰذا عورت کیلئے بغیر محرم کے حاجت کے وقت ایک دن اور اس سے زائد کے سفر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

اگر کسی عورت پر حج فرض ہو جائے اور محرم ساتھ نہ ہو تو احناف کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ وہ بغیر محرم کے سفر نہیں کر سکتی اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: أن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و سلم قال: "لاتحج امرأة إلا و معها محرم"

(اعلاء السنن،۱۰/۱۲)

البتہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ احناف کا مسلک اس بارے میں مجھے سمجھ نہیں آیا، کیا اگر کسی عورت کو پوری زندگی محرم نہیں ملے تو وہ فرض کو چھوڑ دے گی؟ اسی لئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر دیگر عورتیں ساتھ ہوں اور فتنے کا خوف نہ ہو تو پھر عورت بغیر محرم کے سفر حج کر سکتی ہے لیکن یہ شاہ صاحب کا تفرد ہے۔

باب الأذان

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة: أن رجلا من الأنصار مرّ برسول الله ﷺ فرآه حزيناً وكان الرجل إذا طعم تجمع إليه، فانطلق حزينا بما رأى من حزن رسول الله صلعم، فترك طعامه وما كان يجتمع اليه ودخل مسجده يصلي فبينما هو كذلك إذ نعس فأتاه آت في النوم فقال: هل علمت مما حزن رسول الله صلعم؟ قال: لا! قال: فهو لهذا التاذين فأته فمره أن يأمر بلالا أن يؤذن فعلمه الأذان .... الخ۔(ص:٤٤)۔

الأذان: فی اللغة الإعلام بمعنی اعلان کرنا وفی الشرع: الإعلام بوقت الصلوٰة بألفاظ معلومة مأثورة۔(التعریفات،ص:۱۹)

تاریخ مشروعیت اذان:۔

راجح قول یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں ۱ھ میں ہوئی ہے، اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے ہوئی ہے وہ روایات ضعیف ہیں، امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی ہے۔

ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کیلئے کوئی وقت مقرر کرلیا جاتا تھا اس وقت پر لوگ جمع ہوجاتے تھے۔ پھر بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے دی "اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلاۃ" یعنی کوئی منادی مقرر کردیا جائے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "یا بلال قم فناد بالصلاۃ" (ترمذی،۴۸/۱) اس میں ندا سے مراد "الصلوٰۃ جامعۃ" کا کلمہ ہے جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید ابن مسیبؒ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے (فتح الباری کتاب ابواب الاذان، باب بدا الاذان)

پھر بعد میں حضرت عبداللہؓ ابن زید ابن عبدربہ کو خواب میں اذان سکھائی گئی جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا۔

امامت افضل ہے یا موذنی؟

فضائل دونوں کے ہیں البتہ بعض حضرات نے موذن کے فضائل اور خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول "اگر خلافت کا بوجھ نہ ہوتا تو میں موذن ہوتا" کو دیکھ کر موذن ہونے کو افضل قرار دیا ہے لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ امامت افضل ہے اس لئے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی امام رہے ہیں نیز مقتدی کی مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

کلمات الأذان:۔

اذان کے کلمات کی تعداد کتنی ہے؟

اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

۱۔امام مالکؒ اور اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات سترہ ہیں۔ پہلی تکبیر دو مرتبہ یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر،اور شہادتین آٹھ مرتبہ،حیعلہ چار مرتبہ،دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔

۲۔امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات اُنیس ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ یعنی (اللہ اکبر،اللہ اکبر،اللہ اکبر،اللہ اکبر)باقی کلمات امام مالکؒ کی طرح۔

۳۔امام ابوحنیفہؒ،امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات پندرہ ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ،شہادتین چار مرتبہ حیعلہ چار مرتبہ،دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ۔

تثنیہ وترجیع میں اختلاف:۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں تثنیہ ہے یعنی اذان کی ابتداء میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں ترجیع ہے یعنی اذان کے شروع میں"اللہ اکبر" چار مرتبہ کہا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابومحذورۃؓ کی روایت کے اکثر طرق میں ترجیع ہے۔اور یہ روایتیں امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ذکر کی ہیں۔(ابوداؤد،۸۴/۱،۸۴۸۶،باب کیف الاذان)

۲۔حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں بھی ترجیع ہے۔

(ابوداؤد،۸۳/۱،باب کیف الاذان)

امام مالکؒ کی دلیل:۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: إنما كان الأذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين۔ (ابو داؤد، ۸۷/۱،باب في الإقامة)

جواب:

۱۔ اکثر صحیح مرفوع روایتوں میں "اللہ اکبر" چار مرتبہ ہے اور جن روایتوں میں مرتین کا ذکر ہے ان میں راوی نے اختصار کیا ہے۔

۲۔ بیان جواز پر محمول ہے۔

ترجیع وعدم ترجیع میں اختلاف:

ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ بلند آواز سے کہنا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ ترجیع کے قائل نہیں اور امام شافعیؒ امام مالکؒ ترجیع کو افضل کہتے ہیں۔

(اصل میں یہ اختلاف اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے۔)

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ رضی اللہ عنہ نے آسمانی فرشتے سے اذان سنی تھی۔ ان کی اذان ترجیع سے خالی ہے۔ (ابوداود، ۸۴/۱)

۲۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آخری وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے اور حضرت سوید بن غفلہؒ فرماتے ہیں "سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ"

(شرح معانی الآثار، باب الاقامۃ کیف ہی)

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیع کی تلقین فرمائی۔ (ترمذی، ۴۸/۱)

جواب:

۱۔ ترجیع حضرت ابومحذورہؓ کی خصوصیت تھی۔

۲۔ یہ نومسلم تھے ان کے دل میں توحید کو راسخ کرنے کیلئے شہادتین کا اعادہ کرایا گیا اور یہ وقتی مصلحت تھی نہ کہ عام سنت۔

۳۔ حضرت ابو محذورہؓ کے واقعہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لے گئے اور وہاں حضرت بلالؓ کو حسب سابق عدم ترجیع پر برقرار رکھا لہٰذا عدم ترجیع کا واقعہ متاخر اور راجح ہے۔ (معارف السنن:۲،۱۶۸)

اقامت میں اختلاف:۔

ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں اقامت میں ایتار ہے اور حنفیہ کے ہاں تثنیہ، پھر ائمہ ثلاثہ میں تھوڑا سا اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں اقامت کے کلمات گیارہ ہیں جس میں شہادتین وحیعلتین صرف ایک بار ہے اور مالکیہ کے ہاں کل دس کلمات ہیں مالکیہ اقامت کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں کلمات اقامت سترہ ہیں اذان کے پندرہ کلمات میں دو مرتبہ "قد قامت الصلوٰۃ" کا اضافہ حیعلتین کے بعد کیا جائے گا (یہ اختلاف راجح و مرجوح کا ہے جواز وعدم جواز کا نہیں)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أُمِرَ بلال ان يشفعَ الاذان ويوتر الاقامة" اس روایت کی بناء پر ائمہ ثلاثہ ایتار اقامت کے قائل ہیں۔ اور شافعیہ وحنابلہ "قد قامت الصلوٰة" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں اور ان کی دلیل حضرت انسؓ کی ایک دوسری روایت ہے "أُمِرَ بلال ان يشفع الاذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة" اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی بھی ایک روایت شافعیہ اور حنابلہ کیلئے دلیل ہے۔

جواب:

ا۔ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان واقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیع ثابت ہے۔

۲۔ حضرت ابو محذورہؓ کی اقامت سترہ کلمات پر مشتمل ہے۔

۳۔ حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیع اقامت تھا۔

حنفیہ کے دلائل:

ا۔ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے: "كان اذان رسول الله ﷺ شفعا

شفعا في الأذان والإقامة" (ترمذی،۱/۴۸)

۲۔ حضرت ابو محذورہؓ فرماتے ہیں: "علّمني رسول الله ﷺ الإقامة سبع عشرة كلمة" (طحاوی، باب الاقامۃ کیف ہی)

۳۔ حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت ہے: "ان بلال كان يؤذن للنبي ﷺ مثنى مثنى ويقيم مثنى مثنى" (دار قطنی، ۱/۲۴۲، باب ذکر الاقامۃ واختلاف الروایات فیہا)

باب ما يقول إذا أذّن المؤذن

أبو حنيفة، عن عبد الله قال، سمعت ابن عمر يقول، كان النبي صلعم إذا أذّن المؤذن قال: مثل ما يقول المؤذن۔ (ص:٤٦)

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح مؤذن کہے اسی طرح جواب میں بھی وہی الفاظ کہا جائے اور حیعلتین کا جواب بھی حیعلتین ہی سے دیا جائے جبکہ احناف وحنابلہ اور جمہور کے نزدیک حیعلتین کا جواب "حوقلہ" (لاحول ولاقوۃ الا باللہ) ہے۔

حنفیہ اور جمہور کی دلیل:۔

صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے جس میں صراحت ہے کہ حیعلتین کے جواب میں حوقلہ کہا جائے۔ (مسلم، ۱/۱۶۷)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن" (مسلم، ۱/۱۶۶)

۲۔ مسند اعظم کی مذکورہ روایت بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

جواب:

۱۔ "مثل ما يقول المؤذن" اکثر کلمات کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

نیز شافعیہ اور مالکیہ کا مفتیٰ بہ قول بھی احناف کے قول پر ہے چنانچہ علامہ نوویؒ نے بھی

احناف کے قول کو مستحب قرار دیا ہے۔ (حاشیہ مسلم، ۱/۱۶۶)

اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی احناف کے قول کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے۔

اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت:۔

اذان کا جواب دینے کے متعلق حنابلہ سے وجوب منقول ہے اور اسی طرح احناف میں سے بھی بعض نے وجوب کا قول ذکر کیا ہے لیکن احناف کا مفتیٰ بہ قول ندب کا ہے۔

اگر اذان ہو رہی ہو تو اجابت بالقدم واجب ہے، اور اجابت باللسان یعنی اذان کا جواب دینا مستحب وسنت ہے۔

اگر کسی جگہ ایک وقت میں کئی مسجدوں کی اذان کی آواز آئے تو صرف محلہ کی مسجد کی اذان کا جواب دیں اور اگر کسی جگہ کئی مسجدوں کی اذان کی آواز یکے بعد دیگرے آئے تو پھر صرف پہلی اذان کا جواب دیں اور اگر سب کا بھی دیں تو کوئی حرج نہیں۔

باب في فضيلة بناء المساجد

ابو حنيفة قال: سمعت عبدالله بن أوفى يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله تعالىٰ بيتا في الجنة۔ (ص:٤٧)

(ترجمہ): حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جس شخص نے اللہ کیلئے مسجد بنائی اگرچہ وہ قطاۃ پرندہ کے گھونسلہ کے برابر ہی کیوں نہ ہو اللہ تعالیٰ اس کیلئے جنت میں گھر بنائیں گے۔

مَفْحَص: گھونسلہ کو کہتے ہیں، قطاۃ ایک آبی پرندہ کا نام ہے جو کہ کبوتر کی طرح ہوتا ہے۔

اشکال:

قطاۃ پرندے کے گھونسلہ میں تو ایک پاؤں رکھنے کی جگہ بھی نہیں ہوتی ہے تو حدیث

پاک میں اس پر مسجد کا اطلاق کیسے کیا گیا ہے؟

جواب:

۱۔ یہ مبالغۃً کہا گیا ہے کہ اگر چہ اتنی چھوٹی سی جگہ ہی کیوں نہ بنوائی ہو باری تعالی اسے بھی اس کا اجر عطاء فرمائیں گے۔

۲۔ مسجد بنانے کیلئے چندہ جمع کیا گیا اور اس کے حصے میں اتنی قلیل مقدار آئی تو اسے بھی باری تعالی اس کا اجر جنت میں گھر دیئے کی صورت میں عطا فرمائیں گے۔

۳۔ مسجد میں گھونسلہ کی مقدار جگہ کی مرمت کروائی تو باری تعالی اسے بھی اس کا بدلہ عطا فرمائیں گے۔

باب ماجاء في كراهية إنشاد الضالّة في المسجد

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم۔ سَمِعَ رجلاً يَنْشِدُ جَمَلاً في المسجدِ فقالَ لا وَجَدتَّ۔ (ص:٤٧)

لا وجدتَّ:

یہ زجراً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تاکہ مسجد میں اعلان نہ کریں۔

مساجد سے گمشدہ اشیاء کا اعلان کرنا کیسا ہے؟ اس میں دو قباحتیں ہیں:

۱۔ مسجد کے لاؤڈ اسپیکر کو استعمال کرنا۔

۲۔ مسجد میں کھڑے ہو کر اعلان کرنا۔

اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو پھر جائز ہے ورنہ نہیں۔

لیکن حضرت مولانا یوسف لدھیانوی شہیدؒ نے "آپ کا مسائل اور ان کا حل" میں بچہ گم ہونے کے اعلان کو جائز کہا ہے اس لئے کہ اس کی اجازت نہ دینے میں انسانی جان کے ضیاع کا خطرہ ہے لہذا ضرورت کی بناء پر اس کی اجازت ہے۔

نیز جو چیز مسجد میں ملی ہو جیسے کسی کی گھڑی رہ گئی ہو اس کا اعلان مسجد سے کرنا جائز ہے چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: "أما لو ضلّ في المسجد فيجوز الإنشاد بلا

شغب" (العرف الشذی ھامش الترمذی،۱۸۰/۱)

اسی طرح نماز جنازہ کا اعلان کرنا بھی جائز ہے۔

باب ماجاء فی رفع الیدین عند التکبیرۃ الاولیٰ

أبو حنیفۃ، عن عاصم، عن ابیہ، عن وائل بن حجر: أن النبی ﷺ، کان یرفع یدیہ حتی یحاذی بھما شحمۃ اذنیہ۔ (ص:٤٧)

تکبیر تحریمہ کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے؟

احناف کا مسلک یہ ہے کہ کانوں کی لو تک اٹھایا جائے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کندھوں تک اٹھایا جائے۔

یہ اختلاف اصل میں اس بناء پر آیا کہ روایات مختلف ہیں ایک میں کندھوں تک کا ذکر ہے۔ دوسرے میں "شحمۃ اذنیہ" یعنی کانوں کی لو تک کا ذکر ہے اور تیسرے میں "فروع اذنیہ" یعنی کانوں کے اوپر والے حصے کا ذکر ہے، لہٰذا ان میں تطبیق اس طرح ہوگی کہ ہاتھ منکبین کے برابر انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر اور انگلیوں کا سرا فروع اذنیہ کے برابر ہو تو تمام احادیث پر عمل ہو جائے گا۔ اور احناف بھی یہی کہتے ہیں لہٰذا احناف کا قول راجح ہوگا۔

باب ماجاء في التسليم في الصلوة

أبو حنیفۃ، عن عاصم، عن عبدالجبار بن وائل بن حجر، عن أبیہ قال: رأیت رسول اللہ ﷺ یرفع یدیہ عند التکبیر و یسلم عن یمینہ و یسارہ۔ (ص:٤٨)

تکبیر پہلے کہی جائے یا ہاتھ پہلے اٹھائے جائیں؟

علامہ شامیؒ نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں:

۱۔ رفع یدین پہلے اور تکبیر بعد میں۔

۲۔ دونوں ایک ساتھ۔

۳۔ پہلے تکبیر پھر رفع یدین۔

ان تینوں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے پہلے قول کو راجح کہا ہے اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رفع یدین مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانے کا مقصد غیر اللہ کی کبریائی کی نفی ہوتی ہے اور تکبیر کا مقصد اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اثبات ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ نفی اثبات پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا رفع یدین تکبیر سے مقدم ہوگا اور جمہور احناف کی یہی رائے ہے۔

(درمختار مع رد المحتار، ۴۸۳/۱)

ويسلم عن يمينه ويساره:

اس حدیث کی بنا پر جمہور کہتے ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے اور دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔

حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل:۔

۱۔ ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يسلم في الصلوة تسليمة واحدة تلقاء وجهه ثم يميل إلى الشق الأيمن شيئاً (ترمذی، ۱/ ۶۵-۶۶، باب ماجاء في التسليم في الصلوة)

جواب:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۲۔ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین بیس۲۰ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نقل کی ہیں لہٰذا اس تواتر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بنا پر چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔

باب ماجاء في رفع اليدين

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم أنه قال: في وائل بن حجر، أعرابي لم يصل مع النبي ﷺ صلوة قبلها قط، أهو أعلم من عبدالله وأصحابه؟ حفظ ولم يحفظوا، يعني رفع اليدين وفي رواية: عن ابراهيم: أنه ذكر حديث وائل بن حجر فقال: أعرابي صلى مع النبي صلعم، ماصلى صلوة قبلها، هو أعلم من عبدالله؟ وفي رواية: ذكر عنده حديث وائل بن حجر: أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه عند الركوع وعند السجود فقال: هو أعرابي لايعرف الإسلام، لم يصل مع النبي صلعم الا صلوة واحدة وقد حدثني من لاأحصي من عبدالله بن مسعودؓ انه رفع يديه في بدء الصلوة فقط وحكاه عن النبي ﷺ وعبدالله عالمٌ بشرائع الإسلام وحدوده الخ۔ (ص:٤٧)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے ہاں قبل الرکوع وبعد الرکوع رفع یدین مستحب ومسنون ہے جبکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے ہاں سوائے تکبیرۃ الافتتاح کے رفع یدین صرف مباح ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل:۔

ا۔عن علقمه قال: قال عبدالله بن مسعودؓ: آلاَ أُصَلِّيَ بِكُمْ صلوةَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم فَصَلّٰى فلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إلّا فى آوّلِ مرّة۔(ترمذی،۱/۵۹)

۲۔عن البراء: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود۔(ابوداؤد، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع)

۳۔عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:مالي أراكم رافعي ايديكم كأنّها أذناب خيل شمس اسكنوا فى الصلوة۔ (مسلم،۱/۱۸۱،باب الامر بالسكون فى الصلوة)

حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا کہ نماز میں تمہیں رفع یدین کرتے ہوئے مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے سرکش گھوڑے کی دم ہوتی ہے سکون سے نماز پڑھو۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے رفع یدین تھا اور اب منسوخ ہو گیا اس لئے کہ نفی بعد میں ہوتی ہے۔

۴۔ عن مجاهد قال ما رأيتُ ابن عمر يَرفعُ يَدَيْهِ إلّافي أوَّل ما يفتتح۔

(مصنف ابن ابی شیبہ،۴۱۷/۲)

۵۔ عن الأسود قال صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيءٍ من صلاته إلاحين افتتح الصلاة۔ (مصنف ابن أبي شيبة:۴۱۸/۲)

یہ حضرت امیر المؤمنین رضی اللہ عنہ کا فعل ہے جس پر کوئی نکیر نہیں ہوئی، لہذا اجماع سکوتی کے حکم میں ہوگا۔

نیز خلفاء راشدین اور عشرہ مبشرہ بھی ہمارے ساتھ ہیں۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کے دلائل:۔

ا۔ صحیحین کی روایت ہے: "عن ابن عمرؓ قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع۔

(ترمذی،۵۹/۱)

جواب:۔

ا۔ مجاہدؒ نے ابن عمرؓ سے اس کے خلاف نقل کیا ہے اور راوی کا مروی کے خلاف عمل کرنا دال ہوتا ہے کہ یا وہ روایت ضعیف ہے یا مؤول ہے یا منسوخ ہے۔

۲۔ ابن عمرؓ سے رفع یدین کی مذکورہ حدیث مختلف وجوہ سے مروی ہے۔

(الف) صرف تحریمہ کی وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔

(ب) تحریمہ اور بعد الرکوع رفع کا ذکر ہے۔

(ج) مواضع ثلاثہ میں رفع کا ذکر ہے۔

(و) مواضع ثلاثہ اور بعد الرکعتین رفع ہونا مذکور ہے۔

(ر) بین السجدتین بھی رفع کا ذکر ہے۔

(س) فی کل رفع وخفض میں رفع کا ذکر ہے۔

لہٰذا اس حدیث کو مدارِ حکم بنانا درست نہیں، چونکہ اس روایت میں کافی اختلاف ہے اس لئے حنفیہ نے اس روایت کو نہیں لیا، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر رفع یدین کرنا ہے تو چھ دفعہ کرو ورنہ بالکل نہیں کرو اور صرف متفق علیہ رفع یدین جو عند الافتتاح ہے اسی پر اکتفا کرو۔

۳۔ اگر فعلی احادیث میں تعارض ہو جائے تو "اسکنوا فی الصلوۃ" کا قول مرجح ہوگا۔

باب ما جاء فی تحریم الصلوۃ وتحلیلها

أبو حنيفة، عن طريق ابن سفيان، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ قال: الوضوء مفتاح الصلوة والتكبير تحريمها والتسليم تحليلها الخ۔ (ص: ٥٠)

مفتاح الصلوة:

وضو کے مفتاح الصلوۃ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ بغیر وضو کے نماز جائز نہیں۔

التکبیر تحریمها:

جب مصلی نماز شروع کر رہا ہو تو تکبیر تحریمہ کیلئے صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر کہنا ضروری ہے یا دوسرے کسی کلمہ سے بھی تکبیر تحریمہ ادا ہو جاتی ہے؟

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے مثلاً اللہ اجل یا اللہ اعظم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوۃ واجب ہوگا، کیونکہ اللہ اکبر کہنا واجب ہے۔

امام مالکؒ واحمدؒ کے ہاں صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا ضروری ہے

کسی اور کلمہ یا ذکر سے نہیں کر سکتا۔ اور امام شافعیؒ کے ہاں مصلی صرف دو کلموں اللہ اکبر، اللہ الاکبر سے نماز شروع کر سکتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار کلموں میں سے کسی ایک کلمہ کے ساتھ نماز شروع کر سکتا ہے۔ اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ کبیر، اللہ الکبیر۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے دلائل:۔

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے:"و ذکر اسم ربه فصلّٰی "(سورۃ الاعلیٰ:۱۵)

یہاں اسم ربه میں عموم ہے اس لئے ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دلالت کر رہا ہو اس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔

۲۔ عن الحکم قال: إذا سبح أو هلل في افتتاح الصلاة، أجزأه من التكبير۔

(مصنف ابن ابی شیبه،۲/۴۱۹)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ بہت سی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ اکبر پر مواظبت اور مداومت کرنا ثابت ہے۔

جواب:

یہ سب احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے اور وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ مطلق ذکر الٰہی دلیل قطعی قرآن مجید سے ثابت ہے اور فرض ہے اور خاص اللہ اکبر خبر واحد سے ثابت ہے اور واجب ہے۔

امام شافعیؒ اللہ اکبر، اللہ الاکبر کو اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ معرف ہے اور اس میں تاکید زیادہ ہے باقی وہی مذکورہ دلائل ہیں اور یہی دلائل امام ابو یوسفؒ کے بھی ہیں۔

وتحليلها التسليم:

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں خروج عن الصلوۃ کیلئے صیغہ سلام یعنی "السلام علیکم" کہنا فرض ہے۔ اور حنفیہ کے ہاں سلام کہہ کر نماز کو ختم کرنا واجب ہے لہٰذا اگر صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہوا تو فرض ادا ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

حنفیہ کی دلیل:۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا:"اذا قُلْتَ هذا أو قَضَيْتَ هذا فقد قضيت صلاتك۔

(سنن ابو داؤد، ۱۴۷/۱، باب التشهد)

اس سے معلوم ہوا کہ قعود بقدر التشہد کے بعد کوئی فریضہ نہیں ہاں البتہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث مذکورہ "و التسليم تحليلها" کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔"والتسليم تحليلها" اس میں خبر معرف باللام ہونے کی بنا پر مفید حصر ہے لہذا صیغہ سلام کا کہنا فرض ہوگا۔

جواب:

ا۔ یہ خبر واحد ہے جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں۔

۲۔ مسند و مسند الیہ ہمیشہ مفید حصر نہیں ہوتا۔

باب ماجاء أنه لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب

أبو حنيفة، عن عطاء بن أبي رباح، عن أبي هريرة قال: نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، لا صلوة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب۔

(ص:۵۸)

نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟

ائمہ ثلاثہ اسے فرض اور رکن صلوۃ سمجھتے ہیں اور اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد کہتے ہیں۔ان حضرات کے ہاں ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہے۔اور امام مالکؒ کا ایک قول مشہور یہ ہے کہ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں فرض ہے۔امام اعظم ابو حنیفہؒ کے ہاں قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے اور مطلق قراءت فرض ہے۔

حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دونوں واجب ہیں ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "فاقرء وا ماتیسر من القرآن" (سورۃ المزمل: ۲۰)

اس سے معلوم ہوا کہ مطلق قراءت فرض ہے۔ فاتحہ سے مقید کرنا خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ہے جو کہ درست نہیں۔

۲۔ عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: لا صلوة إلا بقراءة۔

(مسلم، ۱/۱۷۰)

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث جو حدیث مسیء فی الصلوٰۃ کے عنوان سے معروف ہے اس میں ہے: ثم اقراء ما تیسر معك من القرآن۔ (مسلم، ۱/۱۷۰)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

ا۔ عن عبادۃ بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوۃ لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب۔ (ترمذی، ۱/۵۷)

جواب:

ا۔ یہ خبر واحد ہے اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں۔

۲۔ یہاں "لا" نفی کمال کیلئے ہے مطلب یہ ہوگا کہ نماز کامل نہیں ہوگی اس لئے کہ فاتحہ واجب ہے اور وہ چھوٹ گئی ہے۔

باب ماجاء في التسمية

أبو حنيفة، عن حماد، عن أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وابوبكر وعمر۔ لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم۔(ص:۵۸)

مسئلہ(۱)''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' قرآن کا جز ہے یا نہیں؟

سورۃ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ بالاتفاق قرآن کا جز ہے، البتہ جو سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قرآن کا جز ہے۔

مسئلہ(۲)''بسم اللہ'' ہر سورۃ کا جز ہے یا کسی سورۃ کا نہیں؟

امام شافعیؒ کا اصح قول یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورۃ کا جز ہے۔ ہر سورۃ کے ابتداء میں اسے پڑھیں گے۔ اور امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ جزو قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جز نہیں بلکہ یہ آیت فصل بین السور کیلئے نازل کی گئی ہے۔

مسئلہ(۳)

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ کے ہاں تسمیہ مسنون ہے البتہ جہری اور سری دونوں نمازوں میں اسے سراً پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تسمیہ نماز میں مسنون ہے لیکن جہری نمازوں میں جہراً اور سری نمازوں میں سراً پڑھی جائے گی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک سرے سے مشروع ہی نہیں ہے نہ سراً نہ جہراً۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے:''صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسمعنا قراءة بسم الله الرحمن الرحيم وصلى بنا ابوبكر وعمر فلم نسمعها منهما''(نسائی،۱،۱۴۴، ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم)

۲۔ مسند امام اعظم کی حدیث باب یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

شوافع کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یفتتح صلاتہ ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم" (ترمذی ۱/۵۷)

جواب:

۱۔ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد خود اس روایت پر کلام کیا ہے اور ہم نے جو احادیث ذکر کی ہیں وہ صحیح ہیں۔

۲۔ اس حوالے سے آپ کے مستدلات صحیح نہیں اگر صحیح ہیں تو صریح نہیں۔ لہٰذا ان سے استدلال احادیث صحیحہ صریحہ کے مقابلے میں ممکن نہیں۔

مسألة القراءة خلف الامام

ابو حنیفة عن موسی بن ابی عائشة عن عبداللّٰہ بن شداد عن جابر بن عبداللّٰہ ان رسول اللّٰہ ﷺ قال: من کان له امام فقراءة الإمام له قراءة (ص ۱۸۸)

صلوٰۃ سریہ ہو یا جہریہ قراءت خلف الامام ہمارے تینوں ائمہ کے ہاں مکروہ تحریمی ہے۔ امام محمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلوٰۃ سریہ میں قراءت خلف الامام کے قائل ہیں لیکن مؤطا امام محمدؒ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔

امام مالکؒ کے ہاں صلوٰۃ جہریہ میں قراءت خلف الامام نہیں ہے اور صلوٰۃ سریہ میں مستحب ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ وہ صلوٰۃ جہریہ جس میں امام کی آواز سنائی نہ دے رہی ہو اس میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ کا قول صحیح جو کہ کتاب الام میں ہے کہ صرف صلوٰۃ سریہ میں واجب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جہری نمازوں میں سورۃ فاتحہ کے وجوب کا کوئی بھی قائل نہیں۔ گویا اس پر اجماع ہو گیا لیکن غیر مقلدین کے ہاں صلوٰۃ سریہ ہوں یا جہریہ قراءت خلف الامام فرض ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون(سورۃ الاعراف:۲۰۴)"

چنانچہ ابن تیمیہ "فرماتے ہیں کہ"اجمعت الامة على انها نزلت في الصلوة" اگر یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا استدلال عموم الفاظ سے ہے۔علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ میں استماع وانصات کا حکم بھی اس وجہ سے ہے کہ خطبہ مشتمل بر قرآن ہوتا ہے تو جہاں پورا قرآن ہو تو وہاں بطریق اولیٰ دلالۃ النص کے طور پر استماع وانصات کا حکم ہوگا۔

۲۔حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث باب: "من كان له امام فقراءة الإمام له قراءة۔"

۳۔عن نافع: أن عبدالله بن عمر۔ كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الامام؟ قال: إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام وإذا صلى وحده فليقرأ۔(موطا امام مالك،ص:۶۸)

۴۔عن ابی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا قرء فانصتوا۔

۵۔عن انس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إذا قرأ الإمام فانصتوا" (كتاب القراءت للبيهقي)

یہ مرفوع صحیح صریح حدیثیں آیت کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کی تفسیر ہے۔

شوافع کے دلائل:۔

۱۔عن عبادة بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب۔(ترمذی،۱/۵۷)

جواب:۔

۱۔مَن کی وضع اگرچہ عام کیلئے ہے لیکن یہاں مراد خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ءَ امنتم مَنْ فی السماء'' اس آیت میں مَن میں عموم نہیں ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔تو اس طرح یہاں حدیث میں ''مَنْ'' سے منفرد مراد ہے کہ جو منفرد نماز پڑھ رہا ہو اس کیلئے قراءت ضروری ہے۔نیز آپ بھی تخصیص کرتے ہو وہ اس طرح کہ آپ کے ہاں مدرک رکوع مدرک رکعت ہے جبکہ اس نے قراءت نہیں کی۔

۲۔آپ کا دعویٰ عموم مصلین کا ہے کہ ہر مصلی قراءت کرے گا حالانکہ حدیث عموم صلاۃ کو بتا رہی ہے کہ کوئی نماز بغیر فاتحہ کے درست نہیں۔اجتماعی نماز میں امام قراءت کرتا ہے اور انفرادی میں منفرد تو نماز میں قراءت پائی گئی۔اور ہمارا استدلال نکرہ تحت النفی سے ہے۔

دلیل (۴)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پس نماز میں ان پر قراءت ثقیل ہوگئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو،تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فرمایا کہ جی ہاں ہم پڑھتے ہیں یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرأ بھا ..

یہ حدیث شافعیہ کی سب سے قوی اور واضح دلیل ہے۔اور اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حسن کہا ہے۔(ترمذی)

جواب:۔

۱۔امام ترمذیؒ نے اگرچہ اسے حسن کہا ہے مگر حقیقت میں یہ حدیث معلول اور ضعیف ہے۔

۲۔اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس سے استدلال کرنا احناف کی صریح روایتوں کے مقابلے میں ناممکن ہے۔

مذہب حنفی کی وجوہ ترجیح:۔

ا۔ اُوفق بالقرآن ہے۔

۲۔ جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین وتابعین رحمہم اللہ کا مسلک ہے۔

۳۔ ہمارے پاس قولی احادیث کے ساتھ فعلی احادیث بھی ہیں۔

۴۔ ترک قراءت پر آیت احادیث وآثار صحیح اور واضح ہیں اور وجوب قراءت کی احادیث محتمل ہیں۔ تو انصاف یہ ہے کہ آیت واحادیث صحیحہ کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے اور حدیث محتمل کی تاویل کی جائے۔ (فتح الملہم ۲/۲۶)

باب ماجاء في نسخ التطبيق

أبو حنيفة، عن أبي يعفور عمن حدثه، عن سعيد ابن مالك قال: كنا نطبق ثم أمرنا بالركب۔ (ص: ٦١)

تطبیق کی تعریف:۔

حالت رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کی بجائے لٹکا کے رکھنا۔

اشکال:۔

تطبیق کے منسوخ ہونے کے باوجود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تطبیق کیا کرتے تھے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔

ا۔ اسے ان کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ شاید ان کو یہ روایت نہ پہنچی ہو۔

۳۔ شاید وہ گھٹنا پکڑنے کو رخصت اور تطبیق کو عزیمت سمجھتے ہوں۔

باب ماجاء في التسميع والتحميد

ابن ابي السبع بن طلحه قال، رأيت أبا حنيفة سأل عطاء عن الإمام اذا قال: سمع الله لمن حمده أيقول ربنالك الحمد؟ قال: ما عليه أن يقول ذالك(ص: ٦١)

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع "سمع الله لمن حمده" وتحمید "ربنا لك الحمد" دونوں کرے گا اور مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا۔البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام منفرد کی طرح تسمیع وتحمید دونوں کرے گا جبکہ حنفیہ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

جمہور کی دلیل:۔

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد"

اس ارشاد پاک میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف تقسیم کردیے ہیں اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

شافعیہ کی دلیل:۔

ا۔حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ اذا رفع راسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد۔" (ترمذی،۱/۶۱)

جواب:۔

یہ حالت انفراد پر محمول ہے۔اور منفرد کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ وہ تسمیع وتحمید دونوں کرے گا۔لہذا آپ کی پیش کردہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔

باب ما جاء في وضع الركبتين قبل اليدين في السجود

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر قال: كان النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه وإذا قام رفع يديه قبل ركبتيه۔ (ص: ٧١)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے یعنی پہلے گھٹنے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

امام مالکؒ کے ہاں مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنے سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔

جمہور کے دلائل:۔

ا۔حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:"رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سجد يضع ركبتيه قبل يديه"(ترمذی،١/٦١)

٢۔حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:"كنا نضع اليدين قبل الركبتين فامرنا بوضع الركبتين قبل اليدين۔ (صحيح ابن خزيمة)

امام مالکؒ کی دلیل:۔

ا۔عن ابن عمر رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد يضع يديه قبل ركبتيه (دار قطني،١/٣٤٧،باب ذكر الركوع والسجود وما يجزئ فيهما)

جواب:۔

ا۔یہ حالت عذر پر محمول ہے۔

٢۔حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہے۔

باب ماجاء في السجود على الجبهة والأنف

أبو حنيفة، عن طاوس، عن ابن عباس أو غيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: أوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسجد على سبعة أعظم۔ (ص: ٧١)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جبہہ اور انف دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں صرف جبہہ پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ امام احمدؒ کے ہاں جبہہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے۔

جمہور کی دلیل:۔

ا۔ وہ تمام احادیث جن میں صرف سجود علی الجبہہ کا ذکر ہے انف کا ذکر نہیں، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے: کفین، رکبتین، قدمین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجبہہ درست ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل:

ا۔ وہ احادیث جن میں سجود علی الجبہہ والانف دونوں کا ذکر ہے جیسے حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم: كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته الأرض" الحديث۔ (ترمذی، ١/٦١)

جواب:

ا۔ انف کا ذکر بطور استحباب کے ہے۔

٢۔ جبہہ وانف ایک عضو کے حکم میں ہیں۔

اگر جبہہ وانف کو دو مستقل عضو قرار دے دیا جائے تو سجدہ کے آٹھ اعضاء ہو جائیں گے جو نص حدیث کے خلاف ہوگا۔

باب ماجاء في القنوت في صلوة الفجر

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود: أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يقنت في الفجر قط إلاشهراً واحداً لم يُر قبل ذلك ولا بعده يدعو على ناسٍ من المشركين۔ (ص:۷۳)

قنوت في صلوة الفجر دائماً:

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ اس کے استحباب کے اور امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

حنفیہ وحنابلہ کے ہاں عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں ،البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگئی ہو تو اس زمانہ میں مسنون ہے۔ جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کی دلیل:۔

۱۔حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔''لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ و سلم إلاشھراً لم یقنت قبلہ ولا بعدہ''

(شرح معانی الآثار، باب القنوت فی صلوۃ الفجر وغیرھا)

۲۔مسند امام اعظم کی مذکورہ روایت بھی ہماری دلیل بنے گی اور یہ سند بے غبار ہے۔

(کذا قال الشیخ ابن الھمام فی الفتح، ۱/۳۰۸)

شافعیہ ومالکیہ کی دلیل:

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:''أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح والمغرب''(ترمذی،۱/۹۱)

جواب:

۱۔یہ حدیث قنوت نازلہ پر محمول ہے۔

۲۔لفظ''کان''استمرار ودوام پر دلالت نہیں کرتا۔

۳۔حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب سے یہ روایت منسوخ ہے۔

قنوت نازلہ:۔

حنفیہ کے ہاں صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، اور امام شافعیؒ کے ہاں پانچوں نمازوں میں۔

شافعیہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت "ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلوة الصبح و صلوة المغرب " سے فجر اور مغرب میں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو کہ ابو داؤد میں ہے اس سے ظہر اور عشاء کی نماز میں قنوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں اسی طرح سنن ابی داؤد میں ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی بھی ہے اس سے یہ عصر کی نماز میں قنوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔(ابوداؤد،۲۱۳/۱،باب القنوت فی الصلوات)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اکثر روایات فجر کی نماز میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں اس لئے فجر کی نماز کی سنیت ثابت ہوگی البتہ آپ نے جو روایات پیش کی ہیں یا اس جیسی دیگر روایات سے جواز ثابت ہوسکتا ہے اور جواز کے منکر ہم بھی نہیں ہیں۔

باب كيف الجلوس في التشهد

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم. إذا جلس في الصلوة اضطجع رجله اليسرى وقعد عليها ونصب رجله اليمنى.(ص:۷۴)

قعدہ کی ہیئت:۔

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں:

۱۔افتراش: بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا۔

۲۔تورّک: بائیں کولھے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے ہاں مرد کیلئے دونوں قعدوں میں افتراش افضل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں تورک اور جس کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تورک افضل ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے: "قدمت المدينة قلت: لأنظرن إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى يعني وعلى فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى"

(ترمذی، ۶۵/۱)

۲۔ حضرت رفاعہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: للأعرابي إذا جلست فاجلس على رجلك اليسرى" (ابوداؤد، ۱/)

مالکیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عمرؓ تورک کیا کرتے تھے۔ (مؤطا الامام مالکؒ، ص۴۳)

جواب:

۱۔ یہ عذر کی وجہ سے کرتے تھے۔

۲۔ ہمارے پاس افتراش کی مرفوع روایت موجود ہے لہٰذا آپ کا حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے مرفوع روایات کے مقابلہ میں استدلال درست نہیں۔

شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابوحمید الساعدیؓ کی روایت ہے اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے قعدہ میں افتراش کیا اور دوسرے قعدہ میں تورک کیا۔

(ترمذی، ۶۵/۱)

جواب:

۱۔ یہ عذر یا بیان جواز پر محمول ہے۔ اور اس پر قرینہ احناف کی پیش کردہ مرفوع

روایات ہیں۔

عورتوں کیلئے عندالاحناف تورّک ہی افضل ہے اور اس پر دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

باب ماجاء في التشهد

أبو حنيفة، عن أبي اسحاق، عن البراء، عن النبي صلى الله عليه وسلم، كان يعلّمنا التشهد، كما يعلم السورة من القرآن (ص:۷۳)

چونکہ صحابہ کرامؓ سے تشہد کے مختلف الفاظ مروی ہیں۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ و حنابلہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو ترمذی میں موجود ہے "عن عبد الله بن مسعودؓ قال: علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قعدنا في الركعتين أن نقول "التحيات لله والصلوات والطيبات" الخ

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے تشہد کو ترجیح دی ہے "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك" الخ باقی ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (مؤطا امام مالک، التشهد في الصلوة)

امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو کہ ترمذی میں مذکور ہے " قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ باقی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (ترمذی، ۶۵/۱)

تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی چند وجوہ ترجیح:۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے

اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جیسا کہ مسلم کی روایت میں موجود ہے اور یہ شدتِ اہتمام پر دال ہے نیز یہ روایت مسلسل باخذ الید بھی ہے۔ (معارف السنن، ۳/۹۱)

۲۔ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ سب سے اصح ہے۔

۳۔ تشہد ابن مسعودؓ کے الفاظ میں اختلاف نہیں ہے باقی تشہدات کے الفاظ میں اختلاف ہے تو مختلف فیہ سے متفق علیہ افضل ہونا چاہیے۔

ابو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعودؓ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عن يمينه، السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى شق وجهه وعن يساره مثل ذلك، وفي رواية: حتى يرى بياض خده الأيمن وعن شماله مثل ذلك۔ (ص:۷۶-۷۸)

اس حدیث کی بناء پر جمہور کہتے ہیں کہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر دو سلام پھیرنا واجب ہے ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اس کے بعد دائیں جانب تھوڑا سا مڑ جائے۔ اور مقتدی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے، دوسرا دائیں طرف اور تیسرا بائیں جانب پھیرے گا۔ اس بارے میں تفصیلی بحث مع دلائل کے "باب ماجاء في التسليم في الصلوة" کے تحت گزر گئی ہے۔

ابو حنيفة، عن عطاء، عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى قاعداً وقائماً ومُحْتَبِياً (ص:۷۸)

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر، کھڑے ہو کر اور گوٹ مار کر نماز ادا فرمائی ہے۔ (یعنی مذکورہ تینوں حالتوں میں نماز پڑھنا ثابت ہے)۔

أبو حنيفه عن أبي سفيان عن الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى مُحْتَبِياً مِنْ رَمَدٍ كان بعينه۔ (ص:۷۸)

ترجمہ: حضرت حسنؒ (بصری) سے (مرسلاً) مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ میں درد کی وجہ سے گوٹ مار کر نماز ادا کی۔

محتبیاً:

حالت احتباء کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ دونوں گھٹنوں کو کھڑا کر کے پنڈلی کو پیٹ کے قریب کرنا اور پھر اس کے بعد کپڑے سے اسے باندھ لینا اس حال میں کہ اپنی سرین زمین پر ہو۔ اور کبھی احتباء کپڑوں کے بجائے دونوں ہاتھوں سے پنڈلیوں کو پکڑ کر ہوتا ہے (عموماً جس جگہ ٹیک لگانے کی جگہ نہیں ہوتی وہاں لوگ اس طرح گوٹ مار کر بیٹھتے ہیں جیسے ہمارے زمانے میں بھی چند لوگ بیانات سنتے وقت اس طرح بیٹھتے ہیں)۔

حالتِ احتباء میں نفل نماز پڑھنا جائز ہے لیکن ضرورت کے وقت فرض بھی پڑھ سکتے ہیں جیسے کہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بناء پر حالت احتباء میں (گوٹ مار کر) نماز پڑھی تھی۔

باب ماجاء في الإقتداء بالقيام خلف الجالس

أبوحنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الأسود، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم، لما مرض الذي قبض فيه .... فجلس النبي صلى الله عليه وسلم عن يسار أبي بكر و كان النبي صلى الله عليه وسلم حذاء ه يكبر و يكبر أبوبكر بتكبير النبي صلى الله عليه وسلم الخ (ص:۷۹)

امام اگر عذر کی بناء پر بیٹھا ہوا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو نماز درست ہوگی یا نہیں؟

امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں تو ایسی صورت میں امام قاعد کی اقتداء کر سکتے ہیں۔ یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک ایسے امام کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے۔ لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ اور یہی اکثر اہل علم کا مسلک ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ یہی مذکورہ حدیث ان کیلئے دلیل ہے کہ اس حدیث میں واضح طور پر یہ بات موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی۔ یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے۔ (بخاری، ۱/۹۵ و ۹۶)

امام مالکؒ کی دلیل:۔

۱۔ امام شعبیؒ کی مرفوع روایت ہے جو مرسلاً مروی ہے: ''لا یؤمن رجل بعدی جالساً'' کہ کوئی آدمی میرے بعد قاعد کی اقتداء نہیں کرے۔

جواب:۔

اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے لہٰذا آپ کا اس ضعیف حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کی دلیل:۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''اذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون'' (ترمذی، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً)

جواب:

۱۔ یہ روایت منسوخ ہے کیونکہ یہ ۵ ہجری کا واقعہ ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے گر کر زخمی ہو گئے تھے اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور یہ ارشاد فرمایا تھا۔ اور جو حدیث ہم نے پیش کی ہے یہ مرض الوفات کا واقعہ ہے لہٰذا آپ کی پیش کردہ حدیث ہماری مستدل روایت سے منسوخ ہوگی۔

باب ماجاء في رخصة الخروج للنساء

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم عن الشعبي، عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في الخروج لصلوة الغدوة والعشاء للنساء فقال رجل إذا يتخذونه دَغَلا فقال ابن عمر أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول هذا۔ (ص:٨١)

ابتداءً عورتوں کو مسجد اور عیدگاہ میں جانے کی اجازت تھی بلکہ عیدگاہ میں تو حالتِ حیض میں بھی جانے کی اجازت تھی اگرچہ نماز میں نہ شریک ہوں جیسا کہ بخاری (۱۳۳/۱) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
"إنّ صلوتها بيتها خيرٌ من صلوتها في مسجدي" (اعلاء السنن، ۸۸/۸)

کہ عورت کا اپنے مکان میں نماز پڑھنا بہتر ہے، مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے سے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کے بعد بڑی حد تک عورتیں مسجد نبوی میں جانے سے رک گئیں۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اکثر نے زمانہ کے فساد کی وجہ سے عورتوں کو مسجد جانے سے منع کیا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني اسرائيل"
(بخاری، ۱۲۵/۱)

کہ اگر آج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوتے اور عورتوں کی حالت ملاحظہ فرماتے تو عورتوں کو ہرگز مسجد جانے کی اجازت نہ ملتی جس طرح بنی اسرائیل کی عورتیں مسجد میں جانے سے روک دی گئی تھیں اسی طرح اس امت کی بھی عورتیں روک دی جاتیں۔ غور کی بات ہے کہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس دور میں موجود ہوتیں یا خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کوئی موجود ہوتا تو موجودہ عورتوں کے متعلق کیا رائے قائم کی جاتی۔ علماء کا منع فرمانا ان روایات کی بناء پر ہے نہ کہ کسی خودساختہ دلائل کی بناء پر ہیں۔

باب ماجاء إذا حضر العَشاء واقيمت الصلاة

فابدءوا بالعَشاء

أبو حنيفة، عن الزهري، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا نودي بالعشاء وأذن المؤذن فابدء وا بالعشاء (ص: ۸۱)۔

اس حدیث کے حکم پر تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے کہ یہ حکم کیوں دیا گیا ہے؟

شافعیہ کے نزدیک علت احتیاج ہے یعنی کوئی شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں اسے کھانا ملنے کی امید بھی نہ ہو تو وہ پہلے کھانا کھالے۔ مالکیہ کے ہاں علت قلت طعام ہے یعنی جبکہ کھانا تھوڑا ہو اور نماز کے بعد اپنے کھانے کیلئے کچھ نہ بچنے کا اندیشہ ہو تو پھر یہ حکم ہوگا کہ پہلے وہ کھانا کھالے۔

حنفیہ کے نزدیک علت خشوع وخضوع ہے کہ نماز میں مشغول ہونے سے دل وداغ کھانے کی طرف لگے رہنے کا اندیشہ ہو تو پھر پہلے کھانا کھایا جائے گا۔ اسی لئے امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں: "لأن يكون طعامي كله صلوة أحب إلي من أن يكون صلوتي كلها طعاما (مرقاة، ۲: ۶۹)" نیز درمختار میں لکھا ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب کہ انسان بھوکا ہو اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا۔

حنفیہ کی یہ تعلیل حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے مؤید ہے۔

باب ماجاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن جابر بن الأسود أو الأسود بن جابر، عن أبيه: أن رجلين صلّيا الظهر في بيوتهما على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهما يريان۔ أن الناس قد صلّوا ثم اتيا المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة فقعدا ناحيةً من المسجد وهما يريان ان الصلوة لاتحل لهما فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم ورآهما أرسل اليهما فجيء بهما وفرائصهما ترتعد مخافة أن يكون قد حدث في أمرهما شيء، فسألهما فاخبراه الخبر فقال: إذا فعلتما ذلك فصلّيا مع الناس واجعلا الأولى هي الفرض۔

(ص: ٨١-٨٢)

جو شخص منفرد نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں اسے بنیت نفل شامل ہو جانا چاہئے۔ حدیث مذکورہ کی بناء پر یہ مسنون ہے۔

اذا فعلتما ذلک فصلّیا مع الناس:

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اس حکم کو پانچوں نمازوں کیلئے عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کسی بھی نماز میں اس طرح ہو کہ اکیلے نماز پڑھ لی پھر جماعت مل گئی تو اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اور مغرب کی نماز چونکہ تین رکعتوں والی ہے اس وجہ سے تین رکعتیں امام کے ساتھ پڑھ لے اور ایک رکعت اپنی طرف سے ملا کر پوری چار کر دے اس لئے کہ نفل کی تین رکعت نہیں ہوتی۔ امام مالکؒ نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک نماز مغرب میں جماعت میں شامل نہ ہو باقی چار نمازوں میں شامل ہو سکتا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء کی نماز میں جماعت میں شامل ہو سکتا ہے باقی نمازوں میں جماعت میں شمولیت کی اجازت نہیں ہے۔ اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنا ممنوع ہے اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں کو نفل مشروع نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے:"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا صلیت فی اهلك ثم ادرکت الصلوة فصلّها إلّا الفجر والمغرب "اس حدیث میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحۃً ہے اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا گیا ہے۔اس لئے کہ علتِ نہی دونوں میں مشترک ہے۔

(معارف السنن،۲/۱۷۰،باب ماجاء فی الرجل یصلّی وحدہ ثم یدرك الجماعة)

۲۔وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نوافل سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں یہ سب حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔اور بقول علامہ عینیؒ کے یہ احادیث متواتر ہیں۔

جمہور کے دلائل:۔

ا۔مذکورہ بالا حدیث کے آخر میں ہے:"اذا فعلتما ذلك فصلّیا مع الناس واجعلا الأولی هی الفرض "کہ جب گھر میں نماز پڑھنے کے بعد مسجد میں تمہیں جماعت مل جائے تو تم لوگوں کے ساتھ جماعت میں شامل ہو کر نماز پڑھو۔دیکھو اس ارشادِ نبوی ﷺ میں کوئی قید نہیں ہے کہ فلاں وقت پڑھو اور فلاں وقت نہ پڑھو لہٰذا تمام نمازیں پڑھ سکتا ہے۔امام مالکؒ تین رکعت نفل نہ ہونے کی وجہ سے مغرب کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔

جواب:۔

ا۔یہ حدیث مبیحہ ہے اور نہی کی روایت محرّمہ ہے لہٰذا ترجیح روایتِ محرّمہ کو حاصل ہوگی۔

۲۔ہماری پیش کردہ احادیث اس حدیث کیلئے مخصص ہیں لہٰذا اس حدیث کا مصداق صرف ظہر و عشاء ہیں۔

باب ماجاء في الاغتسال يوم الجمعة

أبو حنيفة، عن يحي، عن عمرة، عن عائشة قالت: كانوا يروحون الى الجمعة وقد عرقوا وتلطخوا بالطين فقيل لهم: من راح الى الجمعة فليغتسل۔(ص:۸۲)

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کے دن غسل واجب نہیں بلکہ سنت ہے، البتہ ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے:''قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من توضأ یوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل''

(ترمذی،۱/۱۱۱)

۲۔حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت ہے:''قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتی الجمعة فدنا واستمع وانصت غفرله مابینه وبین الجمعة وزیادة ثلثة ایام''(ترمذی،۱/۱۱۱)

قائلین وجوب کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:''من اتی الجمعة فلیغتسل''(ترمذی،۱/۱۱۱)

یہ حضرات''فلیغتسل''کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں۔

۲۔حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے:''ان رسول اللّٰہ ﷺ قال: غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم''(بخاری،۱/۱۲۰،۱۲۱)

جواب:۔

۱۔غسل کا وجوب شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب عارض ختم ہوا تو وجوب

بھی ختم ہو گیا۔ اور اس پر دلیل مذکورہ بالا روایتیں ہیں۔
۲۔ جہاں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استحباب پر محمول ہے۔

باب في خروج النساء الى المصلیٰ

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عمن سمع أم عطيه تقول: رخص للنساء في الخروج الى العيدين حتى لقد كانت البكر ان تخرجان في الثوب الواحد حتى لقد كانت الحائض تخرج فتجلس في عرض الناس يدعون ولا يصلين۔ (ص: ۸۵)

عورتوں کے خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے بعض نے مطلقاً اجازت دی ہے اور بعض نے مطلقاً منع کیا ہے۔ اور بعض نے اس ممانعت کو ''شابات'' کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لیکن عند الجمہور شابہ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے نکلنے کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے اس لئے کہ ان کا نکلنا فتنہ کا سبب ہے۔ اور عجائز کے حق میں اس مفسدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے عیدین کیلئے نکلنے کی اجازت ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک عدم خروج افضل ہے۔ (معارف السنن، ۴/۴۲۶)

آنحضرت ﷺ نے حائضہ عورتوں کو عیدین میں کیوں بلایا تھا؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کو احکام سکھلانے اور دعا میں شرکت کیلئے عیدین میں بلایا تھا اس کے علاوہ ظاہراً کوئی مقصد نظر نہیں آتا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور وہ امن کا دور تھا کسی فتنہ کا اندیشہ بھی نہیں ہوتا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورتوں کو نماز کیلئے آنے کی اجازت تھی لیکن اب چونکہ مسلمانوں کی تعداد بھی کثیر ہے اور فتنہ کا خوف بھی غالب ہے لہٰذا عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: ''لو ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني اسرائيل''

(مؤطا امام مالك، ماجاء في خروج النساء الي المساجد، بخاري ۱/۱۲۵)

باب التقصير في السفر

أبو حنيفة، عن محمد بن المنكدر، عن أنس بن مالك قال: صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر اربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين۔

(ص:٨٥-٨٦)

سفر میں نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟

حنفیہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا عزیمت اور واجب ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا افضل اور اتمام جائز ہے۔ البتہ شافعیہ کے ہاں قصر رخصت اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ''الصلوة اول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوة السفر وأتمت صلوة الحضر'' (بخاری، ج ۱۴۸/۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضۂ اصلیہ پر برقرار ہیں لہٰذا وہ عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''إن الله عزوجل فرض الصلوة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين''

(نسائی، ۲۱۲/۱، کتاب تقصیر الصلوة فی السفر)

شوافع کے دلائل:۔

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ''واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة'' اس آیت میں ''ليس عليكم جناح'' کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر واجب نہیں ہے۔

جواب:۔

نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیه ان یطوف بهما" حالانکہ سعی بالاتفاق واجب ہے۔

دلیل (۲)

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم"

(سنن دارقطنی، ۱۶۸/۱، کتاب الصیام، باب القبلہ للصائم)

جواب:۔

۱۔اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا ہے اس میں اتمام فرماتے، اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

دلیل (۳)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

جواب:۔

۱۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ میں اپنا گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

۲۔حج کے موقعہ پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اگر آپؓ وہاں قصر کرتے تو خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھتے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں ہیں۔ لہٰذا آپؓ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا۔

باب ماجاء في الوتر سنة أم واجبة؟

أبو حنيفة، عن أبي يعفور العبدي، عمن حدثه، عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله زاد كم صلوة وهو وتر۔(ص: ٨٦)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ وصاحبین کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل:۔

ا۔"إن الله زاد كم صلوة وهو وتر "اسی طرح ایک اور روایت میں ہے:"ان الله افترض عليكم وزاد كم الوتر "نماز وتر مزید ہے اور پانچ وقت کی نماز مزید علیہ ہے۔

چنانچہ اس حدیث سے وتر کی نماز فرض معلوم ہوتی ہے لیکن خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی اس لئے واجب ہے۔

۲۔حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے:"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره "اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم سنن میں نہیں ہوتا بلکہ واجبات میں ہوتا ہے۔(دار قطنی ۲۲/۲)

۳۔حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:"فاوتروا یا اهل القرآن "یہاں صیغہ امر وجوب پر دلالت کررہا ہے۔اور اہل قرآن سے مراد مسلمان ہیں۔(ترمذی ۱۰۳/۱)

جمہور کے دلائل:۔

ا۔وہ تمام روایات جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہیں وہ جمہور کیلئے دلیل بنے گی، جمہور کہتے ہیں کہ وتر اگر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہوتی۔

جواب:

۱۔ وتر عشاء کی نماز کے توابع میں سے ہے اس لئے اسے مستقل شمار نہیں کیا گیا ہے۔
۲۔ پانچ کا عدد فرض نمازوں کیلئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

دلیل (۲)

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ترمذی ۱۰۳/۱)

جواب:

۱۔ یہ نفی وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی ہے۔
۲۔ ہم بھی پانچ نمازوں کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر بھی نہیں کہتے ہیں۔

باب ماجاء في ركعات الوتر

أبو حنيفة، عن أبي سفيان، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: لا فصل في الوتر۔ (ص: ۹۱-۹۲)

وتر کی رکعت کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں وتر کی تین رکعات ہیں ایک سلام کے ساتھ۔ دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں عند الحنفیہ جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں البتہ عام طور پر یہ حضرات وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں، دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فيهن بتسع سور من المفصل، يقرأ في كل ركعة بثلاث سور،

اخرھن قل ھو اللہ احد" (ترمذی، ۱/۱۰۶، باب ماجاء فی الوتر بثلاث)

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربک الاعلی وقل یا ایھا الکافرون وقل ھو اللہ احد فی رکعۃ رکعۃ" (ترمذی، ۱/۱۰۶)

۳۔ مسند امام اعظم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث" (مسند الامام الاعظم، ص: ۹۱)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

وہ تمام روایات جن میں "اَوْتَرَ بِرَکْعَۃٍ" سے لے کر "اَوْتَرَ بِسَبْعٍ" تک کے الفاظ مروی ہیں ائمہ ثلاثہ ان سے استدلال کرتے ہیں۔

جواب:

روایات میں "ایتار برکعۃ" سے لے کر "ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ" تک ثابت ہے۔ لہٰذا جن روایات میں "ایتار بتسع" یا "ایتار باحدی عشرۃ" یا "ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ" وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں ایتار سے پوری صلاۃ اللیل مراد ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہے وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔

تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلام کے ساتھ؟

احناف کہتے ہیں کہ ایک سلام کے ساتھ تھیں اور اس پر دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے تثلیث رکعات پر ذکر کی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعات مغرب کی نماز کی طرح ایک سلام کے ساتھ تین رکعتیں ادا فرماتے تھے، وگرنہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایات میں کہیں نہ کہیں ضرور ان دو سلاموں کا ذکر کرتے۔ البتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت

عبداللہ بن عمرؓ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے تھے اور اس عمل کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتے تھے، چنانچہ صحیح مسلم میں ان کی روایت ہے: ''الوتر رکعة من اخر الليل'' (مسلم،۱/۲۵۷) ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کی بناء پر وتر کی تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ ادا کرنے کے قائل ہوئے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''الوتر رکعة من اخر الليل'' کا مطلب یہ ہے کہ تہجد کی شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت الگ پڑھی جائے۔ حنفیہ کی مذکورہ توجیہ کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ''الوتر رکعة من اخر الليل'' (مسلم،۱/۲۵۷) سے ہوتی ہے وہ اس طرح کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی اس روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی طرح ذکر کیا ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی ''الوتر رکعة من اخر الليل'' کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا یعنی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی جائے۔

اسی طرح مذکورہ توجیہ کی بناء پر تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے۔

باب ماجاء في سجدتي السهو قبل السلام أو بعد السلام

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن عبدالله بن مسعود: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة، أما الظهر وأما العصر فزاد أو نقص فلما فرغ وسلم فقيل له، أحدث في الصلوة أم نسيت؟ قال: أنسى كما تنسون فإذا أنسيتُ فذكروني ثم حول وجهه إلى القبلة وسجد سجدتي السهو وتشهد فيهما ثم سلم عن يمينه وعن شماله (ص:۹۲)

سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟

حنفیہ کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقاً بعد السلام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل

السلام، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدہ سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو پھر بعد السلام ہوگا یعنی "الدال بالدال و القاف بالقاف"۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا اور جہاں بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل کیا جائے گا، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام کیا جائے گا بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمسا فقیل له: أزید فی الصلوة أم نسیت؟ فسجد سجدتین بعد ما سلّم" (ترمذی، ۱/۹۰)

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لکل سهو سجدتان بعد ما یسلّم" (ابوداؤد، ۱/۱۵۷، باب من نسی ان یتشهد و هو جالس)

۳۔ سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت ہے: "قال قال رسول اللہ ﷺ من شك في صلوته فلیسجد سجدتین بعد ما یسلّم"

(ابوداؤد، ۱/۱۵۶، باب من قال بعد التسلیم)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن بحینہؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدۂ اولی چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا۔

(ترمذی، ۱/۸۹)

۲۔ عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّی بهم فسها فسجد سجدتین ثم تشهد ثم سلم (ترمذی، ۱/۹۰)

جواب:

۱۔ یہ بیان جواز پر محمول ہے۔

۲۔ ہمارے پاس قولی اور فعلی دونوں احادیث ہیں آپ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں اور قولی احادیث بنسبت فعلی احادیث کے راجح ہوتی ہیں لہٰذا حنفیہ کا مسلک راجح ہوا۔

باب ماجاء في سجود القرآن

أبو حنيفة، عن سماك، عن عياض الأشعري، عن ابي موسىٰ الأشعري ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد في ص۔ (ص:۹۲)

سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

پورے قرآن کریم میں آیات سجدہ تین قسم پر ہیں۔

۱۔ وہ آیات کہ جن میں سجدہ کا امر ہے اور مطلق امر وجوب کیلئے ہے۔

۲۔ سجدہ سے کفار کے انکار کا ذکر ہے اور کفار کی مخالفت واجب ہے۔

۳۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سجدہ کا ذکر ہے جیسے سورہ مریم میں ہے: "اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا" (سورة مريم:۵۸) اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی اقتداء لازم ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ سجدہ تلاوت واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ عن زيد بن ثابت قال: قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم والنجم فلم يسجد فيها۔ (بخاری،۱/۱۴۶)

جواب:۔

یہاں سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

سجدہ تلاوت کل کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کل سجدہائے تلاوت چودہ ہیں البتہ ان کی تعیین میں کچھ اختلاف ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ''صٓ'' میں سجدہ نہیں ہے، سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ''صٓ'' میں سجدہ ہے اور سورۃ حج میں صرف ایک سجدہ ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ''قرء رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وهو على المنبر "صٓ" فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ'' (ابوداؤد، باب السجود في صٓ)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سورۃ صٓ کا سجدہ آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

۲۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: ''كان ابن عباس لا يرى في سورة الحج الا سجدة واحدة الأولى'' (مؤطا امام محمدؒ، ص: ۱۴۸، باب سجود القرآن)

اس سے معلوم ہوا کہ سورۃ حج میں ایک سجدہ ہے۔

شافعیہ کی دلیل:۔

سورۃ صٓ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ''قال: رأيت رسول اللّٰہ ﷺ يسجد في "صٓ" قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود''

(ترمذی، ۱/۱۲۷)

جواب:

۱۔ آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا ثابت ہے۔ اور آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ نے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا

ارشاد نسائی میں موجود ہے: "سجدها داؤد توبةً ونسجدها شكراً"۔
(سنن النسائی، ۱/۱۵۲، باب سجود القرآن السجود فی ص)

دلیل (۲)

سورۃ حج کے دوسرے سجدہ کے بارے میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "قلت یا رسول اللہ! فضلت سورة الحج بان فيها سجدتين، قال: نعم، فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما" (ترمذی، ۱/۱۲۸)

جواب:

اس حدیث کا تمام تر مدار "ابن لہیعہ" پر ہے اور "ابن لہیعہ" ضعیف راوی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کل سجدہائے تلاوت گیارہ ہیں۔ سورۃ الحج کا دوسرا سجدہ، سورۃ النجم، سورۃ الانشقاق اور سورۃ العلق کے سجدوں کو یہ منسوخ سمجھتے ہیں۔

مسألة كلام في الصلوة

ابو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن أبي وائل، عن عبدالله بن مسعودؓ أنه لما قدم من أرض الحبشة سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فلم يردّ عليه السلام فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود: اعوذ بالله من سخط نعمة الله، قال النبي صلى الله عليه وسلم: وما ذاك؟ قال: سلمت عليك فلم تردّ عليّ قال: ان في الصلوة لَشُغْلاً، قال: فلم نرد السلام على احد من يومئذ۔ (ص: ۹۲-۹۳)

کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت:۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطأً، اصلاح صلوۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسد صلوٰۃ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلام فی الصلوۃ اگر اصلاحِ صلوۃ کیلئے ہو تو مفسدِ صلوۃ نہیں۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول حنفیہ

کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوۃ نہیں بشرطیکہ قلیل ہو۔ امام احمدؒ سے چار اقوال مروی ہیں: تین قول مذاہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں یعنی ہر مذہب کی طرح ایک قول ہے اور چوتھا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوۃ ہوگا اور اگر یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوگئی ہے پھر بعد میں اسے کسی طرح معلوم ہوا کہ اس کی نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو ایسا کلام مفسدِ صلوۃ نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو حضرت ذوالیدین ؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "اقُصِرَتِ الصلوۃ ام نسیتَ یارسول اللہ" کہ نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ ذوالیدین کیا صحیح کہہ رہے ہیں؟ جواب میں انہوں نے ذوالیدینؓ کی تصدیق کی کہ ذوالیدینؓ صحیح کہہ رہے ہیں نماز میں کمی ہوئی ہے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے مزید دو رکعت پڑھائی پھر سجدہ سہو کیا۔ (ترمذی، ۱۱۱۹)

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ کلام اصلاحِ صلوۃ کیلئے تھا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذوالیدینؓ کا یہ کلام جہلاً عن الحکم تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر ہوئی تھی کہ نماز پوری ہوچکی ہے۔

جواب:

یہ واقعہ کلام فی الصلوۃ کے منسوخ ہونے سے پہلے کا ہے اس سے آپ حضرات کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ منسوخ ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ "وقوموا للہ قانتین" (سورۃ البقرۃ:۲۳۸) یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں۔

۲۔ مسلم شریف میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "کنا نتکلم فی

الصلوة يكلّم الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت "وقوموا الله قانتين" فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام" (مسلم،۱/۲۰۴)

۳۔مسند امام اعظم میں موجود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زیر بحث روایت یہ بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

ان تمام دلائل کی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں کہ کلام فی الصلوٰۃ منسوخ ہے اور حدیث ذوالیدین بھی منسوخ ہے۔

باب ماجاء لا يقطع الصلوة شئ

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الأسود بن يزيد أنه سأل عائشة عما يقطع الصلوة، فقالت: يا أهل العراق! ترعمون أن الحمار والكلب والسنور يقطعون الصلوة، فرتمونا بهم؟ إدرأما استطعت! كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وأنا نائمة إلى جنبه عليه ثوب جانبه عليّ۔ (ص:۹۳)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نمازی کے سامنے سے عورت، کتا، گدھا، وغیرہ کے گزرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔امام احمدؒ کی مشہور روایت کے مطابق کلب اسود قاطع صلوۃ ہے البتہ عورت وحمار کے بارے میں یہ توقف فرماتے ہیں۔اہل ظاہر کے ہاں تینوں قاطع صلوۃ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:"ان رسول اللہ ﷺ كان يصلي وهي بينه وبين القبله على فراش اهله اعتراض الجنازة"(بخاری،۱/۵۶)

۲۔حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:"كنت رديف الفضل على اتان فجئنا والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمنى، قال: فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرّت بين أيديهم فلم تقطع صلوتهم۔(ترمذی،۱/۷۹)

۳۔عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقطع

الصلوۃ شيء۔ (ابو داؤد، ۱۱۳/۱)

امام احمدؒ اور اہل ظاہر کی دلیل:

۱۔حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اذا صلی الرجل ولیس بین یدیہ کآخرۃ الرحل أو کواسطۃ الرجل قطع صلوتہ الکلب الاسود والمرأۃ والحمار۔(ترمذی،۷۹/۱)

جواب:

۱۔قطع سے قطع خشوع صلوۃ مراد ہے۔

۲۔مذکورہ بالا احادیث سے یہ منسوخ ہے۔

باب ماجاء في صلوة الكسوف

أبو حنیفۃ، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن عبدالله قال: إنكسفت الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطب فقال: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لاتنكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فصلّوا واحمدوا الله وكبّروه وسبّحوه حتى يتجلى أيهما إنكسف ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين۔ (ص:۹۳)

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرف میں یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہوگیا اور خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے۔

صلوۃ الکسوف کی شرعی حیثیت:۔

جمہور اسے سنت مؤکدہ کہتے ہیں البتہ حنفیہ میں سے بعض اس کے وجوب کے بھی قائل ہیں جبکہ امام مالکؒ اسے جمعہ کا درجہ دیتے ہیں۔ (معارف السنن، ۵/۲)

حنفیہ کہتے ہیں کہ صلوۃ کسوف عام نمازوں کی طرح ہیں لہٰذا اس موقعہ پر دو رکعتیں

معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی، اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں صلوۃ کسوف کی ہر رکعت میں دو دو رکوع کیے جائیں گے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت قبیصہ بن مخارق ہلالیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "فاذا رأیتم من ذلک شیئاً فصلوا کاحدث صلوۃ مکتوبۃ صلّیتموھا" (نسائی، ۲۱۹/۱)

یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کچھ دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسے تھوڑی دیر پہلے تم نے ابھی فرض نماز پڑھی تھی۔ حدیث پاک میں "احدث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموھا" سے فجر کی نماز مراد ہے اور اس کی دلیل بخاری شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں ہے کہ صلوۃ کسوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کے وقت ادا کی تھی (بخاری، ۱۴۳/۱) لہذا تھوڑی دیر پہلے پڑھی جانے والی نماز سے فجر کی نماز ہی مراد ہوگی۔ اور فجر کی نماز میں ایک رکوع ہوتا ہے اس طرح حنفیہ کی بات صحیح ثابت ہوگئی کہ صلوۃ کسوف میں عام نمازوں کی طرح ایک رکوع ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔ مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی روایت ہے اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ کی روایت ہے ان میں دو رکوع کی تصریح ہے۔

جواب:۔

یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدۂ شکر کی طرح رکوعات تخشع تھے اور ان کی ہیئت عام نمازوں کے رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان کو شمار کر کے ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا۔

باب ماجاء في صلاة الاستخارة

أبو حنيفة، عن ناصح، عن يحيىٰ، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الإستخارة كما يعلمنا السورة من القرآن۔(ص:۹۵)

استخارہ دو جانبوں میں سے کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا ہے بشرطیکہ دونوں جانب امر مباح میں سے ہو۔ واجب اور مندوب کے کرنے اور حرام ومکروہ کے ترک کیلئے استخارہ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے استخارہ کر سکتے ہیں۔ (معارف السنن،۴/۲۷۸)

کسی کو جب بھی کوئی اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز بنیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے۔ جب استخارہ کے اندر باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوگا اور صدق دل سے اپنے پروردگار سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا تو یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی رہنمائی اور مدد نہ کرے۔

احادیث مبارکہ میں استخارہ کی ترغیب وتعلیم کا ذکر تو ہے لیکن یہ بات کہیں موجود نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے استخارہ کے بعد رہنمائی اور مدد کی صورت کیا ہوگی۔ لیکن علماء وصلحاء کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ دل اس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر مطمئن ہو جاتا ہے۔ اگر استخارہ کے بعد بھی تذبذب کی کیفیت رہے تو بار بار استخارہ کیا جائے جب تک دل کسی ایک جانب مطمئن نہ ہو کوئی قدم نہ اٹھایا جائے۔ (معارف الحدیث،۳/۳۶۵)

باب ماجاء في صلوة الضحى

أبو حنيفة، عن الحارث، عن أبي صالح، عن أم هانئ أن النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة أضع لأمته ودعا بماء فصبّه عليه ثم دعا بثوب واحد فصلى فيه، زاد في رواية: متوشحا......... قال ابو حنيفة: وهي الضحى۔
(ص:٩٥-٩٦)

صلوۃ الضحیٰ چاشت کی نماز کو کہتے ہیں تہجد کی طرح اس کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، دو رکعت سے لے کر بارہ رکعت تک جتنی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ چاشت کی نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اگرچہ عرف عام میں ست رکعات بعد المغرب کو صلاۃ الاوابین کہا جاتا ہے۔

صلوۃ الضحیٰ کی شرعی حیثیت:۔

اکثر شوافع اسے سنن راتبہ میں شمار کرتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ اسے مستحب کہتے ہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی ہے۔ اور اس کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى حتى نقول: لا يدع ويدعها حتى نقول: لا يصلي" (ترمذی، ۱/۱۰۸)

لاتجعلوها قبورا کا مطلب:

أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صلوا في بيوتكم ولا تجعلوها قبورا۔ (ص:٩٩)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قبرستان ذکر واذکار سے خالی ہوتے ہیں اس طرح اپنے گھروں کو نہ بناؤ بلکہ اپنے گھروں میں عبادت نافلہ کا اہتمام کرو تاکہ تمہارے گھر میں برکتیں نازل ہوں۔ (انوار المحمود، ۱/۴۱۰، ادارۃ القرآن کراچی)

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: ألحد للنبي صلى الله عليه وسلم وأخذ من قبل القبلة ونصب عليه اللبن نصباً۔ (ص:١٠٢)

قبر کی دو قسمیں ہیں: لحد، شق

لحد:۔ بغلی قبر کو کہتے ہیں جسے پہلے صندوق کی طرح کھودتے ہیں پھر ایک طرف کھودتے ہیں اور یہ سخت زمین میں بنائی جاتی ہے جیسے مدینہ کی زمین۔

شق:۔ صندوقچی قبر کو کہتے ہیں جسے صندوق کی طرح بالکل سیدھا کھودا جاتا ہے اور یہ نرم زمین میں بنائی جاتی ہے۔

خواتین اور مردوں کیلئے زیارت قبور سے متعلق حکم:

أبو حنيفة، عن علقمة بن مرثد وحماد أنهما حدثاه عن عبد الله بن بريدة، عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: كنت نهيتكم عن القبور ان تزوروها فزوروها ولا تقولوا هجرا۔ (ص:١٠٦)

ایک دوسری حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لعن اللہ زوارات القبور" (مشکوۃ المصابیح، ۱/۱۵۴) ان دو حدیثوں کی وجہ سے اس مسئلہ میں عورتوں کیلئے زیارت قبور کی اجازت ہے یا نہیں؟ دو قول ہیں: بعض حضرات نے مخالفت کو صرف مردوں کے حق میں منسوخ مان کر عورتوں کے حق میں ممانعت کو بدستور باقی مانا اور موجب لعنت قرار دیا ہے۔ اور بعض علماء نے ممانعت کو عورتوں کے حق میں بھی بدستور منسوخ مان کر ان کیلئے زیارتِ قبور کو فی نفسہ تو جائز قرار دیا ہے لیکن عورتیں اگر زیارت قبور کیلئے قبرستان جائیں تو اس میں دوسرے مفاسد کثیر ہیں مثلاً بے پردگی ہوگی، قبور کو دیکھنے کے بعد خاص کر جبکہ وہ ان کے اعزہ واقارب، اولاد، والدین، شوہر وغیرہ کی قبریں ہوں بے صبری کے ساتھ چلا کر روئیں گی، اگر وہ بزرگوں کی قبریں ہوں تو وہ مختلف بدعات کریں گی، غرض شرکیات اور دیگر محرمات میں مبتلا ہوں گی جیسا کہ عامۃ اولیاء اللہ کے مزارات پر بہت سے مقامات پر ہوتا ہے۔ اس لئے عورتوں کو زیارت قبور کیلئے جانے سے منع فرماتے ہیں کہ ایک مستحب کی خاطر کسی ناجائز چیز کو برداشت نہیں کیا جاسکتا اور جن مردوں کا حال بھی عورتوں کی طرح ہو ان کو بھی منع کیا جائے گا۔

البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: "فلا بأس إذا كن العجائز، ويكره إذا كن

شواب كحضور الجماعة في المساجد وهو توفيق حسن" (ردالمحتار ۲/۲۴۲)

کہ بوڑھی عورتوں کیلئے اجازت ہے اور جوان عورتوں کیلئے جس طرح عام نمازوں کیلئے مساجد میں آنا مکروہ ہے اسی طرح زیارتِ قبور کیلئے آنا بھی مکروہ ہے اور اسی قول کو علامہ شامی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے۔

نیز بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت اس وقت ہوگی جبکہ وہ باپردہ صابرہ ہوں اور محرم ساتھ ہو، اور کسی فتنہ کا خوف بھی نہ ہو، ورنہ بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت نہیں ہوگی۔

زیارتِ قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا پیر کی جانب؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: "یاتي الزائر من قِبَلِ رجلي الموتى لامن قبل رأسه"

(ردالمحتار ۲/۲۴۲)

کہ زیارت کرنے والا میت کے سر کی جانب کھڑے ہوکر زیارت نہ کرے بلکہ پیر کی جانب کھڑا ہو۔

کتاب الزکوۃ

زکوۃ کے لغوی معنی ''طہارت اور پاکیزگی'' کے آتے ہیں اور زکوۃ کو زکوۃ اس لئے کہتے ہیں کہ زکوۃ کے نکالنے سے بقیہ مال پاک ہوجاتا ہے۔ اور اس کے ایک معنی ''نماء'' یعنی بڑھوتری کے بھی آتے ہیں اس لئے کہ زکوۃ ادا کرنے سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔

أبو حنيفة، عن عطاء، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ الركاز ما ركزه الله تعالى في المعادن الذي ينبت في الأرض۔ (ص: ۱۰٦)

''رکاز'' میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے ایک حدیث کا سمجھ لینا ضروری ہے جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''العجماء جرحها جُبار والمعدن جبار والبير جُبار وفي الركاز الخُمس'' (ترمذی ۱/۱۳۹)

''عجماء'' کے معنی حیوان کے اور ''جبار'' کے معنی ''ہدر'' کے ہیں یعنی اگر کوئی حیوان کسی کو مار کر زخمی کر دے تو یہ زخم ہدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہیں۔

''المعدن جبار'' حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہوجائے یا اسے کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہدر ہے۔ صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں یہ تشریح حنفیہ نے کی ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکوۃ یعنی خمس وغیرہ کچھ بھی نہیں ہوگا۔

''البیر جبار'' یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہوجائے تو اس کا خون بھی ہدر ہے۔

''رکاز'' لغۃً مرکوز کے معنی میں ہے یہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن

کی گئی ہو، اس میں مدفون خزانہ بھی داخل ہے۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ "رکاز" میں خمس ہوگا اختلاف اس پر ہے کہ "رکاز" کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے اور اس پر خمس ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک شامل نہیں ہے اور اس پر کچھ بھی نہیں ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔ لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے (لسان العرب، ۲۲۳/۷) نیز علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
"فی الرکاز الخمس قیل: وما الرکاز یا رسول اللّٰہ؟ قال: الذھب الذی خلقہ اللّٰہ تعالیٰ فی الارض یوم خُلقت" (عمدۃ القاری، ۱۰۳/۹، باب فی الرکاز الخمس)
اس کے علاوہ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ "المعدن جبار" اس کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکاۃ نہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث پاک کے اندر معدن اور رکاز کو جدا جدا ذکر کیا گیا ہے اس لئے یہ دونوں علیحدہ چیزیں ہیں لہٰذا معدن رکاز میں داخل نہیں ہے اور اس پر زکاۃ بھی نہیں ہے، اگر معدن رکاز میں داخل ہوتا تو پھر اسے علیحدہ بیان نہیں کیا جاتا۔

جواب:۔

۱۔ "المعدن جبار" کی یہ تفسیر کہ "معدن پر زکوۃ نہیں" حدیث پاک کے سیاق وسباق کے خلاف ہے اس لئے کہ حدیث کے اس جملہ سے پہلے اور بعد میں بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے اس وجہ سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہدر ہے"۔

کتاب الصوم

صوم کا لغوی اور اصطلاحی معنی:۔

صوم لغۃً امساک کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں "هو الامساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية" (البنایہ شرح الہدایہ ۳/۴)

مفطرات ثلاثہ سے مراد کھانا، پینا اور جماع ہیں۔

عن ابي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول الله تعالى: كل عمل ابن ادم له إلا الصيام فهو لي وأنا أجزى به.(ص:۱۰۷)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ابن آدم کے تمام اعمال اس کے واسطے ہیں سوائے روزہ کے وہ میرے لئے ہیں اور میں خود اس کا بدلہ عطا کروں گا۔

اس حدیث پاک کا مقصد روزہ کی فضیلت بیان کرنا ہے۔

فهو لي: اى الصوم لي۔ کا کیا مطلب ہے؟ عبادات تو تمام اللہ کیلئے ہیں پھر کیا خصوصیت ہے کہ روزہ کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی؟

اس کی متعدد توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ روزہ ایسی عبادت ہے کہ اس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ دیگر عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے۔ اس لئے اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ہے۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم أحب العبادات إلي والمقدم عندي"

۳۔ "الصوم لي" میں باری تعالیٰ کی طرف نسبت تعظیم کیلئے ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" حالانکہ تمام گھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہیں۔

"أنا أجزي به":

روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے کہ جس کے بارے میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی مطلع

نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے۔ حافظ صاحبؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ "کراماً کاتبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا تو "أنا أجزی بہ" کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ روزہ کا بدلہ بلاواسطہ ملائکہ کے ہم خود عطا کریں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کا بدلہ میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔ یہ تمام توجیہات فتح الباری "باب فضل الصوم" میں موجود ہیں۔

عن أم هانی قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مؤمن جاع يوماً فاجتنب المحارم ولم يأكل مال المسلمين باطلا إلا أطعمه الله تعالىٰ من ثمار الجنة۔ (ص:١٠٧)

حضرت ام ہانیؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو بھی مومن دن بھر بھوکا رہے اور حرام کاموں سے اجتناب کرے اور مسلمانوں کا مال باطل طریقے سے نہ کھائے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے پھل کھلائیں گے۔

حدیث پاک میں "جاع یوما" سے روزہ دار مراد ہے اور اگر کوئی آدمی ویسے ہی بھوکا رہا اور حرام کام (مثلاً غیبت، چوری وغیرہ) سے بچا رہا تو یہ بھی مراد ہوسکتا ہے۔ دونوں احتمال ہیں اور اس دوسرے احتمال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب بغیر روزہ کے بھوکا رہنے اور حرام کام سے بچنے پر باری تعالیٰ یہ فضائل عطا فرمائیں گے تو جو شخص روزہ رکھ کر ان منہیات سے بچے گا تو باری تعالیٰ اس کو کتنے زیادہ انعام واکرام سے نوازیں گے۔ اور اس شخص کا مقام غیر روزہ دار سے یقیناً بلند و بالا ہوگا۔

باب ماجاء في صوم يوم عاشوراء

أبو حنيفة، عن ابراهيم، عن أبيه، عن حميد بن عبدالرحمن الحميری، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لرجل من اصحابه يوم عاشوراء: مُرْ قومَكَ فليَصُومُوا هذا اليومَ، قال: إنهم طَعِمُوا، قال: وإن كانوا قد طَعِمُوا۔ (ص:١٠٧)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے

اسے رکھا کرتے تھے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ صوم یوم عاشوراء یہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے فرض تھا یا نہیں؟

امام اعظم ابوحنیفہ" فرماتے ہیں کہ یہ پہلے فرض تھا پھر صیام رمضان کی فرضیت کے بعد منسوخ ہو گیا اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔ (عمدۃ القاری،۱۱/۱۱۸)

شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ پہلے سنت تھا اور صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صرف استحباب رہ گیا اور ان کا دوسرا قول حنیفہ کے مطابق ہے۔ پھر چونکہ صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صوم یوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہیں ہوگا۔

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن موسىٰ بن طلحة، عن ابن الحوتكيّة، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أُتِيَ رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرنب، فامر أصحابه، فأكلوا وقال للذي جاء بها مالك لاتأكل منها، قال انّي صائم، قال: وما صومك؟ قال: تطوع، قال: فهلّا البيض۔(ص:۱۰۷۔۱۰۸)

فهلا البيض: ایام بیض چاند کے مہینہ کی ۱۳،۱۴،۱۵ تاریخ کو کہتے ہیں۔ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ ان تاریخوں میں چاند مکمل و روشن ہوتا ہے اس لئے ان ایام کو ایام بیض کہتے ہیں۔ گویا کہ اس کی روشنی کو سفیدی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

باب ماجاء في الأذان بالليل

أبو حنيفة، عن عبدالله، عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انّ بلالا ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابنُ أم مكتوم فإنه يؤذّن وقد حلّت الصلوة۔(ص:۱۰۸)

اس حدیث پاک میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہؓ بن ام مکتوم صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح ابن

خزیمہ اور طحاوی کے حوالہ سے حضرت انیسہؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو۔

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں اور بات دراصل یہ ہے کہ ابتداءً ابن اُم مکتوم رضی اللہ عنہ رات کے وقت اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت اذان دیتے تھے لیکن جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی بینائی کمزور ہوگئی اور ایک دومرتبہ انہوں نے طلوع فجر سے قبل اذان دے دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موذنوں کی ترتیب بدل دی حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو صبح کے وقت اذان پر۔ اس لئے کہ ابن ام مکتومؓ نابینا تھے انہیں خود صبح کے ہونے کا علم نہیں ہوتا تھا بلکہ جب لوگ "اصبحت اصبحت" کہتے تھے تو اس وقت یہ اذان دیتے تھے۔

فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر کی اذان وقت سے پہلے دی جاسکتی ہے اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں ہے لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے اگر کسی اور نماز میں ایسا کرلیا تو اعادہ لازمی ہوگا۔ جبکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: له لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر، هكذا و مدّ يديه عرضا"

(ابوداؤد،۱؍۷۹،باب فی الاذان قبل دخول الوقت)

۲۔بیہقی کی روایت ہے: "انه صلى الله عليه وسلم قال: يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر" (اعلاء السنن، جلد:۱، باب ان لا یؤذن قبل الفجر)

۳۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "قالت ما كانوا يؤذنون حتى ينفجر الفجر" (مصنف ابن ابی شیبہ، جلد:۱، باب من کرہ ان یؤذن قبل الفجر)

۴۔ قیاس کے لحاظ سے بھی احناف کا مسلک نہایت مضبوط و مستحکم ہے اسلئے کہ یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلانِ وقتِ صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل:۔

ا۔ ان حضرات کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ دلیل یہی مسند امام اعظمؒ والی روایت ہے کہ حضرت بلالؓ رات کو اذان دیتے تھے۔ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے بھی اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔

جواب:۔

ا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رات کے وقت سحری کی اذان دیتے تھے یہی وجہ ہے کہ عہد رسالتؐ میں بھی اذان باللیل پر اکتفاء نہیں کیا گیا اور جن روایت میں اذان باللیل کا ذکر ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

۲۔ پورے ذخیرۂ احادیث میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ہے کہ جس میں صرف اذان باللیل پر اکتفاء کا ذکر ہو۔ لہٰذا ائمہ ثلاثہ کا حضرت بلالؓ کے رات کے وقت اذان دینے والی روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟

حنفیہ نوافل کیلئے اذان کو مشروع نہیں مانتے ہیں اس لئے حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دومرتبہ اذان صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا ہوتا تھا (آثار السنن ص:۵۷، باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ)

چنانچہ حدیث باب کا یہ جملہ "فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم" بھی اس پر دلالت کررہا ہے۔

باب ماجاء في الحجامة للصائم

أبو حنيفة، عن أبي السوّار ويقال له أبو السوراء وهو السلمي، عن ابن حاضر، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بالقاحة وهو صائم۔ (ص:١٠٨)

امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہ عمل مکروہ بھی نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک مفسد صوم ہے اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال: احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم صائم" (ترمذی،۱/۱۶۲)

۲۔"أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم" (بخاری،۱/۲۶۰)

۳۔مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت، یہ بھی جمہور کی دلیل ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل:۔

۱۔حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "أفطر الحاجم والمحجوم" (سنن ترمذی،۱/۱۶۰)

جواب:

۱۔حدیث پاک میں "أفطر" "كاد أن يفطر" کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے۔ "حاجم" کو اس لئے کہ وہ خون چوسے گا تو اس کے حلق میں خون جانے کا خطرہ ہے۔ اور "محجوم" کو اس لئے کہ اسے حجامت کرانے کی وجہ سے کمزوری ہو جاتی ہے پھر وہ مجبوراً روزہ توڑ دیتا ہے۔

٢۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "الحاجم والمحجوم" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے تو ان دونوں کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ہے اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔ (طحاوی، باب الصائم یحتجم)

٣۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جسے حنفیہ نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت جو مسند میں ہے: عن أنس قال: احتجم النبي ﷺ بعد ما قال: أفطر الحاجم والمحجوم (مسند الامام الاعظم، ص:١٠٨)

یہ روایت بھی حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر واضح ہے۔

باب ما جاء في الصوم في السفر

أبو حنيفة عن الهيثم بن حبيب الصيرفي عن أنس بن مالك قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لليلتين خلتا من شهر رمضان من المدينة إلى مكة فصام حتى أتى قديدا فشكا الناس إليه الجهد فأفطر فلم يزل مفطرا حتى أتى مكة۔ (ص:١٠٩)

اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن اگر شدید مشقت کا خوف ہو تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے، امام احمدؒ کے نزدیک سفر میں افطار افضل ہے چاہے مشقت کا خوف ہو یا نہ ہو۔ اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا نا جائز ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

ا۔حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"إن شئت فصُم و إذ شئت فافطِر"(ترمذی،۱/۱۵۲)

۲۔عن أبی سعید الخدری قال: کنا نسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فمنا الصائم و منا المُفطِر۔(ترمذی،۱/۱۵۲)

مذکورہ دونوں روایتوں کے علاوہ وہ تمام روایتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سفر میں روزہ رکھنا ثابت ہے جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام احمدؒ کی دلیل:۔

ا۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"لیس من البر الصوم فی السفر"(بخاری،۱/۲۶۱)

اہل ظاہر کی دلیل:۔

ا۔حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھا ہوا تھا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھا ہوا تھا کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ لوگوں پر روزہ بہت بھاری ہو رہا ہے اور لوگ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ آپ روزہ دار ہیں اسی لئے وہ بھی روزہ دار ہیں،آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز کے بعد پانی منگوا کر پیا اور لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھ رہے تھے پھر لوگوں میں سے بعض نے روزہ ختم کر دیا اور بعض روزہ دار رہے جب یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی کہ بعض لوگوں نے روزہ ختم نہیں کیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"أولئک العُصاۃ"(ترمذی،۱/۱۵۱)

اہل ظاہر حدیث پاک کے اس جملہ"أولئک العُصاۃ"سے استدلال کرتے ہوئے

سفر میں روزہ رکھنے کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں۔

جواب:۔

ا۔ یہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو اور آپ کی پیش کردہ ترمذی والی روایت میں تصریح ہے کہ لوگوں پر روزہ کی وجہ سے سخت مشقت تھی اور جہاں تک صحیح بخاری والی روایت کی بات ہے سو وہ بھی ایسے آدمی کے بارے میں ہے کہ جس پر روزہ بہت بھاری ہو رہا تھا اور اس کی برداشت سے باہر تھا تو اس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر یہ ارشاد فرمایا۔ لہٰذا یہ دونوں روایتیں جمہور کے خلاف حجت نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ سفر میں ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں روزہ نہ رکھنے کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے افطار جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں شافعیہ جائز کہتے ہیں۔ شافعیہ اس بارے میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی مذکورہ روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد روزہ افطار کا ذکر ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ مجاہدین کیلئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے اگرچہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہٰذا حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کیلئے تشریف لے جا رہے تھے اور اس پر دلیل ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح مر الظهران، فآذننا بلقاء العدو فأمرنا بالفطر، فأفطرنا أجمعين"

(ترمذی، ۱/۲۹۸)

اس روایت میں تصریح ہے کہ یہ سفر سفرِ جہاد تھا۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور فتح القدیر میں

بھی اس بات کی صراحت موجود ہے کہ غازی روزہ رکھ کر افطار کر سکتا ہے جبکہ اسے ضعف کا خوف ہو۔ (الہندیہ ۲۰۸/۱، فتح القدیر ۷۹/۲)

باب ماجاء في كراهية الوصال في الصيام

أبو حنيفة، عن عدى، عن أبي حازم، عن أبي الشعثاء: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت۔ (ص: ۱۱۰)

صوم وصال:۔

اس روزہ کو کہتے ہیں جس میں صائم رات دن کچھ نہ کھائے جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع کیا ہے البتہ بعض صوفیاء نفس کشی کیلئے اس کی اجازت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ نہی شفقت کیلئے ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صوم وصال سے منع فرمایا تو صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ بھی تو صوم وصال کا اہتمام فرماتے ہیں تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "إن ربي يطعمني ويسقيني "کہ بے شک میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔

باب ماجاء في كراهية صوم يوم الشك

أبو حنيفة، عن عبدالملك، عن قزعة: عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام ثلاثة أيام التشريق وبه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام اليوم الذى يشك فيه من رمضان۔ (ص: ۱۱۰)

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن اگر کوئی اس نیت سے روزہ رکھتا ہے کہ شاید آج کا دن رمضان سے ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو تمام ائمہ کے ہاں یہ روزہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایسا ہے جو کسی خاص دن میں نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہے اور پھر اسی

خاص دن میں تیس شعبان آ گیا تو ایسا شخص روزہ رکھ سکتا ہے اس کیلئے اس میں کوئی کراہت نہیں ہے اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیت نفل روزہ رکھنا چاہتا ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک عوام کیلئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے اس لئے کہ خواص خالص نفل کی نیت سے روزہ رکھ سکتے ہیں اور شکوک وسواس سے بچ سکتے ہیں لیکن عوام کیلئے ان سے بچنا ناممکن ہے اسی بناء پر صوم یوم الشک کے دن بنیت نفل روزہ رکھنے کی ان کے لئے اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صوم یوم الشک کی ممانعت آئی ہے اور کہتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے عوام اور خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

کتاب الحج

حج کے لغوی واصطلاحی معنی :۔

حج کے لغوی معنی قصد وزیارت کے ہیں اور اصطلاح شرع میں "زِیَارَۃُ مَکَانٍ مَخْصُوْصٍ فِیْ زَمَانٍ مَخْصُوْصٍ بِفِعْلٍ مَخْصُوْصٍ" کو کہا جاتا ہے۔
(کنز الدقائق، کتاب الحج ص: ۷۲)

حج کی فرضیت کس سن میں واقع ہوئی؟

اس بارے میں کئی اقوال ہیں ۵، ۶، ۸، ۹ لیکن جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت ۶ ھ میں ہوئی ہے۔ (فتح الباری، باب وجوب الحج وفضلہ، ۳/۳۰۰)

فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس بارے میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابویوسفؒ، کے ہاں حج کی فرضیت علی الفور ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے ہاں اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت اس کے مطابق بھی ہے۔ لیکن امام صاحبؒ کی پہلی روایت جو کہ امام ابویوسفؒ کے مطابق ہے وہی دونوں روایتوں میں اصح ہے علامہ ابن نجیمؒ نے بحر کے اندر لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کا علی الفور والا قول اصح ہے۔ (البحر الرائق، ۲/۵۴۲)

امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے اور دوسری علی التراخی کی۔
(معارف السنن، ۶/۲۳۸)

ثمرہ اختلاف حق راثم میں ظاہر ہوگا وہ اس طرح کہ ایک بندے پر حج فرض ہوا اور وہ اس پر قدرت رکھنے کے باوجود تاخیر کرتا ہے تو شیخینؒ کے نزدیک یہ شخص گناہ گار ہوگا اس لئے کہ یہ تارک وجوب ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شخص گناہگار نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک حج علی الفور افضل ہے نہ کہ واجب۔

جہاں تک قضا اور اُدا کی بات ہے تو اس بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی حج علی الفور کرے یا علی التراخی حج اُدا ہی ہوگا نہ کہ قضا۔

باب ماجاء في ميقات الاحرام

أبو حنيفة، عن يحي أن نافعا قال: سمعت عبدالله بن عمرؓ يقول: قام رجل فقال: يا رسول الله أين المُهَلّ؟ قال: يهل أهل المدينة من ذي الحليفة ويهل أهل العراق من العقيق ويهل أهل الشام من الجحفة ويهل أهل نجد من قرن۔

(ص:۱۱۱)

احرام باندھنے کیلئے پانچ میقات متعین ہیں۔

۱۔اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ

۲۔اہل شام کیلئے جحفہ

۳۔اہل نجد کے لئے قرن

۴۔اہل یمن کیلئے یلملم

۵۔اہل عراق کیلئے ذات عرق

پہلے چار کے بارے میں سب متفق ہیں کہ ان کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے البتہ پانچویں کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ حنابلہ اور جمہور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔مگر امام شافعیؒ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت مسلم میں ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے کی جگہ ذات عرق ہے۔

۲۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ابوداؤد، نسائی اور طحاوی میں ہے۔اس میں

بھی اس بات کی تصریح ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے کی جگہ ذات عرق ہے۔

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت اور اس کے بعد آنے والی روایت جس میں حضرت عمر بن خطابؓ کے خطبہ کا ذکر ہے یہ بھی جمہور کیلئے دلیل ہے۔ جمہور کی پیش کردہ روایات میں اگرچہ اکثر روایت ضعیف ہیں لیکن تعدد طرق کی بناء پر حجت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے دور حکومت میں کوفہ اور بصرہ فتح ہوا تو وہاں کے لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور میقات کے بارے میں گفتگو کرنے لگے کہ اہل نجد کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن کو میقات مقرر کیا ہے اور قرن کو اگر ہم اپنا میقات مقرر کرتے ہیں تو یہ ہم پر شاق گزرتا ہے اس پر حضرت عمرؓ نے وہاں کے رہنے والوں کیلئے ذات عرق کو میقات مقرر کیا۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ اہل عراق کیلئے ذات عرق کو میقات حضرت عمرؓ نے مقرر کیا ہے۔

جواب:۔

۱۔ ابن قدامہؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سائلین کو ذات عرق کی تحدید معلوم نہیں ہوگی اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاد فرمایا جو حدیث کے موافق تھا۔

۲۔ علامہ بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو آنے والے لوگ تھے ان کے ایک طرف نجد تھا اور دوسری طرف عراق اس وجہ سے ان کو شک ہوا کہ ہم احرام قرن سے باندھیں گے یا ذات عرق سے۔ اس شک کی بناء پر ان حضرات نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا تو حضرت عمرؓ نے ذات عرق کی ان کیلئے تعیین فرمائی۔

حاصل یہ کہ اہل عراق کیلئے ذات عرق کی تعیین حدیث مرفوع سے ہوئی ہے اور نجد وعراق کے درمیان رہنے والوں کیلئے اس کی تعیین حضرت عمرؓ نے فرمائی ہے۔

باب ما يَلبَسُ المحرمُ

ابو حنيفة، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر أن رجلاً قال: يا رسول الله ماذا يَلبَسُ المُحرِمُ من الثياب؟ قال: لا يَلبَسُ القميص ولا العِمامةَ ولا القباءَ ولا السراويلَ ولا البُرنُسَ ولا ثوبَ مسَّهُ وَرَسٌ أو زعفرانٌ ومَنْ لَمْ يكُنْ لَهُ نعلان فَلْيَلْبَسِ الخفين وليَقْطَعَهُما أسفلَ مِن الكعبين۔ (ص:١١٢)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک آدمی نے کہا یا رسول اللہ! محرم کونسے کپڑے پہنے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ وہ قمیص نہ پہنے اور نہ عمامہ باندھے اور نہ شیروانی پہنے اور نہ پاجامہ پہنے اور نہ لمبی ٹوپی پہنے اور ایسا کپڑا بھی نہ پہنے جس میں ورس یا زعفران کی رنگت لگی ہو اور ایسا شخص کہ جس کے پاس (پہننے کیلئے) چپلیں نہ ہوں تو وہ موزے پہن لے اور ان موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔

لغوی تحقیق:۔

القَباء: اس لباس کو کہتے ہیں جو کپڑوں کے اوپر پہنا جاتا ہے مثلاً عباء، شیروانی۔

البُرنُس: المنجد میں لکھا ہے کہ یہ اس لمبی ٹوپی کو کہا جاتا ہے جو آغاز اسلام میں پہنی جاتی تھی اور ہر وہ لباس جس کے ایک حصہ سے سر ڈھک لیا جائے اسے بھی کہتے ہیں۔
(المنجد،ص:٨٣)

وَرَسْ: یہ ایک قسم کی گھاس ہے جو رنگائی کے کام آتی ہے۔(المنجد،ص:١٠٧٩)

ومن لم يكن له نعلان فليلبس الخفين الخ:

جمہور کہتے ہیں کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے۔
لیکن امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے یعنی موزوں کو کاٹنا ضروری نہیں بغیر کاٹے بھی پہن سکتا ہے۔(معارف السنن،٦/٣٣٦)

جمہور کی دلیل:۔

ا۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: "ليس له نعلان فليلبس الخفين ما أسفل من الكعبين"

(سنن ترمذی،۱/۱۷۱)

۲۔ مسند امام اعظم میں موجود حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب یہ بھی جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام احمدؒ کی دلیل:۔

۱۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "وإذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين" (سنن ترمذی،۱/۱۷۱)

اس حدیث پاک میں موزوں کو کاٹنے کا ذکر نہیں ہے امام احمدؒ اس ارشاد نبوی کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موزے کا کاٹنا ضروری نہیں۔

جواب:۔

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں لبس خفین کے ساتھ "ما أسفل من الكعبين" کی قید صراحتاً موجود ہے لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر محمول کیا جائے گا۔

۲)۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں اصح ہے اور اس کیلئے مبین کی حیثیت رکھتی ہے۔

ولا السراویل:۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ محرم کے پاس اگر ازار نہ ہو تو وہ سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے اس پر کوئی فدیہ بھی نہیں آئے گا جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں اس صورت میں بھی سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو اُسے پھاڑ کر ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں محرم کو سلے ہوئے لباس کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل:۔

ا۔حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:"المحرم إذا لم یجد الإزار فلیلبس السراویل"(سنن ترمذی،۱۷۱/۱)

یہ حضرات اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محرم جب ازار نہ پائے تو پاجامہ پہن سکتا ہے۔

جواب:۔

ا۔یہ حدیث لبس بعد الشق پر محمول ہے یعنی شلوار کو پھاڑ کر ازار بنا کر پہنے گا جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں اور یہ حدیث اسی پر محمول ہے۔

پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سراویل کے پھاڑنے میں اضاعت مال ہے۔لیکن ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے اور جیسے کہ آپ کے ہاں بھی خفین کو بعینہٖ پہننا جائز نہیں بلکہ اس طرح کاٹنا چاہئے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں تو جیسے اس کے کاٹنے میں اضاعتِ مال نہیں اسی طرح شق سراویل میں بھی اضاعت نہیں۔(معارف السنن،۳۳۶/۲)

حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟

جمہور کے نزدیک احرام سے پہلے ہر قسم کی خوشبو لگانا بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس کی خوشبو احرام کے بعد بھی باقی رہے یا اس خوشبو کا اثر باقی رہے۔(عمدۃ القاری،۱۵۶/۹)

امام مالکؒ،امام محمدؒ اور امام طحاویؒ کے نزدیک محرم کیلئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے۔ان حضرات کی دلیل مسند امام اعظم میں مذکور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے نیز اسی طرح شرح معانی الآثار(۳۰۸/۱ تا ۳۱۱، باب التطیب عند الإحرام)میں بھی ان کے مسلک پر دلائل موجود ہیں۔

جمہور کی دلیل:۔

صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:"طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم"(بخاری،۲۰۸/۱،مسلم،۳۷۸/۱)

اس کے علاوہ دیگر روایتیں بھی ہیں جو جمہور کے مسلک پر صریح ہیں اسی وجہ سے جمہور اس کے استعمال کے جواز کے قائل ہوئے ہیں۔

باب ماجاء في أكل الصَّيد للمحرم

أبو حنيفة، عن محمد بن المنكدر، عن عثمان بن محمد، عن طلحة بن عبيد الله قال: تذاكرنا لحم صيد يصيده الحلال، فيأكله المحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم نائم حتى ارتفعت أصواتنا، فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: فيما تتنازعون؟ فقلنا: في لحم صيد يصيده الحلال فيأكله المحرم، قال: فامرنا بأكله۔(ص:١١٤)

محرم کیلئے خشکی کا شکار حرام ہے اس لئے کہ قرآن میں ہے: "یا ایها الذین امنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم"

اور اگلی آیت میں ہے: "أُحِلَّ لكم صَيْدُ البحرِ وطعامهُ متاعالكم وللسيارة ج وحُرِّمَ عليكم صيد البَرِّ مادُمْتُمْ حُرُماً ط" (سورۃ المائدۃ: آیت ۹۲)

اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اسے اشارہ کیا ہو پھر بھی محرم کیلئے اس شکار کا کھانا بالاتفاق حرام ہوگا۔ البتہ اگر محرم کی اعانت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کیلئے ایسے شکار کے کھانے کے بارے میں حنفیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے: اگر غیر محرم نے محرم کیلئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کیلئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔ (معارف السنن،۶/۳۶۰)

حنفیہ کی دلیل:۔

ا۔ حنفیہ کا استدلال حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں غیر محرم تھا میں نے شکار کیا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت جو کہ محرم تھی

ان میں سے بعض نے اس شکار کو کھایا اور بعض نے کھانے سے انکار کیا، پھر جب یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کے بارے میں سوال کیا کہ کیا تم لوگوں نے اس شکار کی طرف اشارہ کیا تھا یا حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی اس شکار میں کچھ مدد کی تھی؟ تو صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "انما هی طعمة أطعمکم الله" اور اس کے کھانے کی اجازت دے دی۔ (مسلم، ۳۸۱/۱)

اگر اس میں صائد کی نیت کا اعتبار ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے سوال کیا تھا اسی طرح حضرت ابوقتادہؓ سے بھی سوال کرتے کہ آپ نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ کہیں ان صحابہ کو جو کہ محرم ہیں ان کو کھلانے کی غرض سے تو شکار نہیں کیا تھا؟

اور بخاری (۲۴۹/۱، ۳۵۰) کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ نے اس حمار وحشی کا شکار خود کھانے کی غرض سے نہیں بلکہ تمام رفقاء کو کھلانے کی غرض سے کیا تھا۔ نیز روایات کے ظاہر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "عن النبی ﷺ قال: "صید البر لکم حلال، وأنتم حرم مالم تصیدوه أو یُصَدْ لکم" (ترمذی، ۱۷۳/۱)

جواب:

۱۔ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً قوی ہے۔ اس لئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں "مطلب" متکلم فیہ راوی ہے اور خود امام ترمذی رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: "المطلب لانعرف له سماعا عن جابر" (ترمذی، ۱۷۳/۱)

۲۔ یہ حدیث منقطع ہے جبکہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث میں نہ کوئی کمزور درجہ کا راوی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کا انقطاع ہے۔

۳۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "أو یعضدلکم" کے معنی یہ ہیں: "أو یضد باعانکم أو بإشارتکم أو دلالتکم"۔

حضرت ابوقتادہؓ داخلِ میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟

شراح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ داخلِ میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:

چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا سب سے بہتر جواب حضرت ابوسعید الخدریؓ کی حدیث میں ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو قتادہؓ کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روانہ ہوئے تو راستہ میں حضرت ابوقتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ (عمدۃ القاری، ۱/۱۶۷)

علامہ بنوریؒ اس جواب کے بارے میں فرماتے ہیں: "هذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث"

(معارف السنن، ۶/۳۳۶)

باب ماجاء في تزويج المحرم

● أبو حنيفة، عن سماك، عن ابن جبير، عن ابن عباس قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة بنت الحارث وهو محرم۔ (ص: ۱۱٤)

حنفیہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح اور انکاح دونوں جائز ہے البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے تک جائز نہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

حنفیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوّج

میمونۃ وھو محرم"(سنن ترمذی،۱/۱۷۲)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

ا۔حضرت عثمان ﷺ کی روایت ہے:"إن المحرم لا ینکِحُ ولا یُنکَحُ" (سنن ترمذی،۱/۱۷۱)

۲۔حضرت ابورافع ﷺ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں:"تزوّج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو حلال، وبنیٰ بھا وھو حلال، وکنت أنا الرسول فیما بینھما"(ترمذی،۱/۱۷۲)

۳۔یزید بن الأصم حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہیں:"قالت تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو حلال"(مسلم،۱/۴۵۳)

جواب:

ا۔حضرت عثمان ﷺ کی قولی حدیث"إن المحرم لا ینکح ولا ینکح "یہ کراہیت پر محمول ہے اور یہ کراہیت بھی اس شخص کیلئے ہوگی جو نکاح کرنے کے بعد اپنے اوپر قابو نہ پاسکے اور اپنی منکوحہ سے وطی کرلے۔جیسے کہ بیع وقت الندا مکروہ ہے لیکن منعقد ہوجاتی ہے۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے ائمہ ثلاثہ نے اُن روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی صورت میں نکاح کیا تھا اور ان حضرات نے ان روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ خود حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی مروی ہے جو کہ صاحب معاملہ ہیں۔

اور حنفیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں ہے کہ بحالت احرام نکاح ہوا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح:۔

ا۔یہ روایت أصح مافی الباب ہے اور اس بارے میں کوئی روایت سنداً اس کے برابر نہیں ہے۔

۲۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔جن کی صحت کا اعتراف حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کیا ہے۔

۳۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ معارف السنن میں علامہ بنوریؒ نے لکھا ہے کہ بیس سے زائد فقہاء وتابعینؒ اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔(معارف السنن، ۶/۳۵۰و۳۵۱)

۴۔اصحاب سیر وتواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی تائید ہوتی ہے۔چنانچہ طبقات ابن سعدؒ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں مقامِ سرف پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے پھر عمرہ سے واپس ہوتے ہوئے مقام سرف میں ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بناء کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو چکے تھے۔(طبقات، ۸/۱۳۲، ۱۳۵، فی ترجمہ میمونہ)

۵۔یزید بن الاصمؓ کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے جسے طبقات میں ابن سعدؒ نے بیان کیا ہے۔(طبقات، ۸/۱۳۳، فی ترجمۃ میمونۃ)

باب ماجاء في الحجامة للمحرم

أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير: عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إحتجم وهو محرم۔(ص:۱۱٤)

امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک محرم کیلئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ پچھنے لگانے کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، اگر پچھنے لگوانے کیلئے بال کاٹے گئے تو پھر کفارہ یعنی فدیہ ادا کرنا ہوگا۔اور امام مالکؒ کے نزدیک بلاضرورتِ شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔عن ابن عباس ان النبی صلى الله عليه وسلم إحتجم وهو محرم (سنن ترمذی، ۱/۱۷۱)

نیز مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا حدیث بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

امام مالکؒ اس حدیث کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں اور ان کی مستدل روایات وہ ہیں جسے عمدۃ القاری میں علامہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے جن میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ کی روایت پیش پیش ہے۔ (عمدۃ القاری، ۱۰/۱۹۳)

یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ تمام بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے بارے میں امام مالکؒ کے ہاں بھی ممانعت نہیں ہے۔

باب ماجاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة

أبو حنيفة، عن يحيىٰ بن أبي حيّة أبي جناب، عن هاني بن يزيد، عن ابن عمر قال: أَفَضْنَا مَعَهُ مِنْ عَرَفَاتٍ فلما نَزَلْنَا جَمعاً أَقَامَ فَصَلَّيْنَا المغربَ معهُ ثم تَقَدَّمَ فصلّى ركعتين ثم دعا بماء، فَصَبَّ عليه ثم اوىٰ إلى فراشه، فَقَعَدْنَا نَنْتَظِرُ الصلوةَ طويلاً ثم قلنا يا أبا عبدالرحمن! الصلوة فقال: أيُّ الصلوة؟ فقلنا العشاء الآخرة فقال: أما كَمَا صلى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فقد صَلَّيْتُ۔

(ص:۱۱۹)

حج کے موقعہ پر جمع بین الصلاتین دو مرتبہ مشروع ہے:

۱۔ عرفات میں ظہر اور عصر کی نماز ظہر کے وقت میں، یہ جمع تقدیم ہے۔

۲۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز عشاء کے وقت میں، یہ جمع تاخیر ہے۔

حنفیہ کے ہاں جمع بین الصلاتین عرفات میں مسنون اور مزدلفہ میں واجب ہے۔ البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں میں مسنون ہے۔ (فتح الملہم ۳/۲۸۷)

عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:

عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے

بارے میں تین اقوال ہیں:

ا۔امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

۲۔امام مالکؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

۳۔امام احمدؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں:

ا۔امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

۲۔امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں ہوں گی۔حنفیہ میں سے امام زفرؒ، امام طحاویؒ اور شیخ ابن ہمامؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۳۔امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دو اذانیں اور دو اقامتیں ہوں گی۔

۴۔امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو اقامتیں بغیر اذان کے ہوں گی۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔عرفات میں جمع بین الصلاتین میں ایک اذان اور دو اقامتیں ہونے کے بارے میں حنفیہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اس جملے سے استدلال کرتے ہیں "ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر" (مسلم، ۱/۳۹۷)

کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ کی۔"

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہونے کے بارے میں حنفیہ ابوداؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کرتے ہوئے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کیا۔ نیز اسی روایت کے ایک طریق میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کرنے کے بعد فرمایا: "صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا" (ابوداؤد، کتاب المناسک، ۲۸۲/۱، باب الصلاۃ بجمع)

۲۔ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفة بأذان واحد وإقامة واحدة" (نصب الرایہ، ۶۹/۳)

امام مالکؒ کی دلیل:۔

۱۔ ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ یہ حضرت عبداللہ ابن مسعود ﷺ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ (بخاری، ۲۲۷/۱)

جواب:۔

۱۔ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود ﷺ نے مغرب کی نماز کے بعد کھانا کھایا پھر عشاء کی نماز پڑھی۔ لہٰذا یہاں دو نمازوں کے درمیان فصل پایا گیا اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں البتہ حنفیہ اذانین کے قائل نہیں۔ اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے انہیں جمع کرنے کیلئے اذان دی گئی ہوگی۔ (عمدۃ القاری، ۱۵،۱۲/۱۰)

۲۔ مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔

امام احمدؒ کی دلائل:۔

۱۔ عن ابن عمر قال: جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما بإقامة۔ (بخاری، ۲۲۷/۱)

اور ابوداؤد کی روایت میں ہے: "ولم ینادی فی واحدة منهما"

جواب:۔

ا۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے اور ان سے کئی صورتیں اذان اور اقامت کے بارے میں منقول ہیں اور ان سب صورتوں کو وہ درست سمجھتے تھے لہذا مضطرب رواتوں سے استدلال صحیح اور صریح رواتوں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوگا۔

دلیل (۲):

امام احمد رحمہ اللہ عرفات میں جمع بین الصلاتین میں دو اقامتوں کے ہونے پر حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر سے استدلال کرتے ہیں اور اس بارے میں ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے۔

جواب:۔

ا۔ موقوف مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔

أقسام الحج والإختلاف في الأفضل منها

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الصُّبَي بن معبد قال: اقبلتُ من الجزيرة حاجاً فمررتُ بسلمان ابن ربيعة وزيد بن صوحان وهما شيخان بالعذيبة، قال: فسمعاني أقول لبيك بعمرة وحجة، فقال: أحدهما هذا الشخص اَضَلّ من بعيره وقال الآخر: هذا أضل من كذا وكذا. قال: فمضيت حتى إذا قضيت نسكي، مررت بأمير المؤمنين عمرؓ فاخبرته، كنت رجلا بعيد الشقة قاصي الدار اذن الله لي في هذا الوجه فأحببتُ اَنْ اَجْمَعَ عمرة إلى حجة فاهللت بهما جميعا ولم أتى فمررت بسلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان فسمعاني أقول لبيك بعمرة وحجة معاً فقال أحدهما هذا أضل من بعيره وقال الآخر هذا أضل من كذا وكذا، وقال: فصَنَعْتَ ماذا؟ قال: مَضَيْتُ فَطُفْتُ طوافاً لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك ثم بقيت حراما أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكي، قال: هُدِيتَ لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم. (ص: ۱۲۱ و ۱۲۲)

حج تین قسم پر ہے:

۱۔ افراد

۲۔ تمتع

۳۔ قران

حج افراد: ...... صرف حج کی نیت سے احرام باندھے پھر افعال حج ادا کرنے کے بعد واپس آجائے۔

حج تمتع: ...... پہلے عمرہ کیلئے احرام باندھے اور جب افعال عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہوجائے پھر یوم الترویہ کو حج کیلئے احرام باندھے۔

حج قران: ...... ایک ہی احرام کے ساتھ حج اور عمرہ کے افعال ادا کرے، یہ حج قران

ہے۔
امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمتع جس میں سوق ہدی نہ ہو وہ سب سے افضل ہے پھر افراد، پھر قران۔

احناف کے دلائل:۔

۱۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم حجّ ثلاث حجج، حجتين قبل أن يهاجر حجة بعدما هاجر معها عمرة"

(ترمذی، ۱/۱۶۸، باب ماجاء كم حجّ النبي ﷺ)

یہ الفاظ اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا یہاں قران ہی متعین ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "تمتّع رسول الله صلى الله عليه وسلم و أبو بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم" الخ۔ (ترمذی، ۱/۱۶۹، باب ماجاء في التمتع)

اس حدیث میں بھی تمتع سے قران مراد ہے۔

۳۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أهلّوا يا آل محمد بعمرة في حجّة"

(شرح معانی الآثار، ۱/۳۲۱، باب ما كان النبي ﷺ به محرم في حجة الوداع)

یہ قولی روایت قران کے بارے میں صریح ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قران فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ثابت ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل:۔

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفرد الحج" (ترمذی، ۱/۱۶۹، باب ماجاء في إفراد الحج)

۲۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد الحج و أفرد أبو بكر و عمر و عثمان" (ترمذی، ۱/۱۶۹، باب ماجاء في إفراد الحج)

جواب:۔

ا۔قارن کیلئے ہر طرح سے تلبیہ پڑھنا صحیح ہے لہٰذا جس نے "لبیك بحجة" سنا اس نے افراد سمجھ کر روایت کر دیا اور جس نے "لبیك بحجة وعمرة" سنا تو اس نے قران سمجھ کر اسے قران روایت کر دیا۔لیکن اصل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج قران ہی تھا۔

۲۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے بعض صحابہؓ نے حج افراد کیا بعض نے تمتع اور بعض نے قران کیا مجازاً اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی۔

امام احمدؒ کی دلیل:۔

ا۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قران تو کیا تھا لیکن ان کی تمنا تھی کہ وہ تمتع من غیر سوق الہدی کرے، اسی بناء پر تمتع من غیر سوق الہدی سب سے افضل ہوگا۔

جواب:۔

ا۔اہل عرب میں یہ بات مشہور تھی کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے بعد لوگوں کو احرام کھولنے کا حکم دیا تو اکثر لوگوں نے اسے ناپسند سمجھتے ہوئے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔اس موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: "اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا"۔اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پاک تمتع کے افضل ہونے کی بناء پر نہیں تھا بلکہ یہ ان کے خیال باطل کی تردید کیلئے تھا۔

افضلیتِ قران کی وجوہ ترجیح:۔

ا۔افراد کی تمام احادیث فعلی ہیں لیکن قران کی فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہیں۔

۲۔قران میں بنسبت تمتع اور افراد کے مشقت زیادہ ہے اس وجہ سے بھی قران افضل ہوگا۔

۳۔ قران کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔
۴۔ جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے افراد مروی ہے ان سے قران بھی مروی ہے لیکن ایسے صحابہ کرامؓ کافی ہیں جن سے صرف قران مروی ہے افراد نہیں۔

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ قارن چار طواف کرے گا۔ اولاً طوافِ عمرہ کرے گا جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد طوافِ قدوم کرے گا جو کہ سنت ہے۔ پھر طوافِ اضافہ یا طوافِ زیارت جو کہ رکنِ حج ہے اس کے بعد حج کی سعی ہوگی بشرطیکہ یہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو، پھر طوافِ وداع کرے گا جو کہ واجب ہے۔

احناف کے ہاں اگر کوئی شخص طوافِ عمرہ میں طوافِ قدوم کی نیت کرلے تو اسے الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جیسا کہ کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں ہی تحیۃ المسجد کی نیت کرلے تو اس کی تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں قارن کا طوافِ قدوم بھی ادا ہو جائے گا بشرطیکہ طوافِ عمرہ کرتے ہوئے اس نے نیت کی ہو۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں۔ طوافِ قدوم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع۔ اِن حضرات کے نزدیک قارن طوافِ عمرہ الگ سے نہیں کرے گا بلکہ طوافِ اضافہ میں اس کا تداخل ہو جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت میں ہے کہ حضرت صُبَیّ بن معبدؒ سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "فصنعتَ ماذا؟" تو حضرت صبی نے جواب دیا: "مضیتُ فطفتُ طوافاً لعمرتي وسعيتُ سعياً لعمرتي ثم عدتُ ففعلتُ مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيتُ آخر نسكي" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هُديتَ لسنة نبيك محمد ﷺ"۔ (مسند الامام الاعظم، ص:۱۲۲)

۲۔حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ہے: ''طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف لعمرته وحجته طوافين وسعى سعيين''
(دارقطنی، ۲۶۴/۱، باب المواقیت)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔عن جابر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً۔ (ترمذی، جلد ۱، باب ماجاء أن القارن يطوف طوافا واحدا)

نیز اس طرح کا مضمون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔(بخاری، ۲۲۱/۱، مسلم، ۳۸۶/۱)

جواب:۔

۱۔اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے ہیں۔اس لئے اس طرح کے مضمون کی احادیث کی تاویل کی جائے گی۔ائمہ ثلاثہ حضرت جابرؓ کی حدیث اور اس مضمون کی دیگر احادیث جو مروی ہیں ان میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے طواف زیارت مراد ہے جس میں طواف عمرہ کا تداخل ہوگیا ہے۔

اور حنفیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہوگیا ہے۔اور حنفیہ کی توجیہ راجح ہے اس لئے کہ اس توجیہ سے روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

وفي رواية عن الصبي بن معبد قال: كنت حديث عهد بنصرانية فقدمت الكوفة أريد الحج في زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بن صوحان بالحج وحده واهل الصبي بالحج والعمرة فقالا ويحك تمتعت وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة۔(ص:١٢٢)

قد نهى رسول الله ﷺ عن المتعة:

متعہ سے مراد تمتع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کرنے سے منع فرمایا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے البتہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں آتا ہے کہ یہ حضرات تمتع کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تمتع سے منع کرنا یہ ”ترمذی“ میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت روایت سے معلوم ہوتا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا یہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ (بخاری، ۲۱۲/۱، مسلم، ۴۰۲/۱، میں یہ روایتیں موجود ہیں)

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ کی حج تمتع سے منع کرنے کی وجہ:۔

ان کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کیلئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قران کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اس توجیہ کی تائید مسلم کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”فافصلوا حجكم من عمرتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم“ (مسلم، ۳۹۳/۱)

اور حنفیہ کے ہاں بھی یہ صورت افضل ہے۔

أبو حنيفة، عن عبد الله، عن ابن عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة على بعير أورق إلى سواد وهو الناقة القصوى متقلدا بقوس متعمما بعمامة سوداء من وبر۔ (ص:١٢٦)

سیاہ عمامہ پہننا افضل ہے یا سفید؟

سفید عمامہ پہننا افضل اور سنت سے ثابت ہے، امام حاکمؒ نے اپنی ”مستدرک“ میں ایک روایت نقل کی ہے: ”ثم أمر عبد الرحمن بن عوف يتجهز سرية بعثه عليها وأصبح عبد الرحمن قد اعتم بعمامة من كرابيس سوداء فأدناه النبي ﷺ ثم نقضه وعممه بعمامة بيضاء وأرسل من خلفه“

(مستدرك على الصحيحين، ۵۸۳/۴، دار الكتب العلمية)

اس روایت میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو سفید عمامہ پہنایا ہے۔

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں امام نوویؒ کا قول نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی مواظبت اور تعامل سفید عمامے پر رہی ہے۔

چنانچہ ملا علی القاریؒ رقمطراز ہیں:

"بأن الذي واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون إنما هو البياض ثم قال الصحيح أنه يلبس البياض دون السواد" (مرقاۃ،۲۶۹/۳)

نیز شرح مسلم میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

"ولكن الأفضل البياض" (شرح مسلم للنووی،۴۴۲/۱)

کہ سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ "ردالمحتار" میں لکھتے ہیں کہ سفید عمامہ استعمال کرنا مستحب ہے۔(ردالمحتار،۳۵۱/۶)

اسی طرح "خلاصۃ الفتاویٰ" میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات (حالتِ حضر) میں سفید عمامہ ہی استعمال کرتے تھے اور حالتِ سفر و جہاد کی حالت میں سیاہ عمامہ استعمال کرتے تھے۔

لہٰذا سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔ نیز سیاہ عمامہ بھی متعدد صحیح روایات سے ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے استعمال میں اگر نیت سنت پوری کرنے کی ہو تو بہت بہتر ہے۔ لیکن صرف کالے عمامے ہی کو سنت کہنا یا صرف سفید ہی کو سنت کہنا مناسب نہیں بلکہ دونوں ثابت ہیں۔

كتاب النكاح

لغت میں نکاح کے معنی ضم اور وطی کے آتے ہیں، وطی ضم کا ذریعہ ہے، بعد میں لفظ نکاح کا تزویج پر اطلاق ہونے لگا، کیونکہ تزویج ہی میاں بیوی میں ملنے کا سبب ہوتی ہے۔

لفظِ نکاح اصل وضع کے اعتبار سے عقد کیلئے ہے یا وطی کے لئے؟

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک لفظ نکاح عقد میں حقیقت ہے اور وطی میں مجاز۔
(اوجز المسالک، ۹/۲۲۵)

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک لفظ نکاح معنی وطی میں حقیقت ہے اور عقد میں مجاز۔ شوافع کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ (فتح الباری، ۹/۱۲۸)

نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا مباحات میں؟

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ عبادات میں شامل ہے اور شافعیہ اسے مباحات میں شامل کرتے ہیں۔ (فتح القدیر، ۳/۹۸ تا ۱۰۱)

مالکیہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں ایک یہ کہ نکاح ''قُـوات'' میں سے ہے، قُوت اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے اور نکاح بھی ایسی چیز ہے کہ اس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح تفکہات کی قبیل سے ہے اور فوائد کا استعمال اگر کیا جائے تو اچھی بات ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں۔

التخلي للنوافل افضل ہے یا نکاح؟

فرائض کے بعد آدمی کیلئے تخلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟ حنفیہ اور حنابلہ نکاح کو افضل کہتے ہیں اس کے برخلاف شوافع تخلی للنوافل کو افضل قرار دیتے ہیں۔
(المغنی لابن قدامہ، ۷/۴)

نکاح کرنا سنت ہے یا واجب؟

جمہور کے نزدیک نکاح کرنا سنت ہے، البتہ داؤد ظاہری، علامہ ابن حزم کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

علماء کے درمیان مذکورہ اختلاف عام حالات کے اعتبار سے ہے جبکہ زنا وغیرہ میں مبتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو، لیکن عند التوقان سب کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، سوائے شافعیہ کے کہ یہ حضرات عند التوقان بھی وجوب کے قائل نہیں صرف مستحب کہتے ہیں۔
(شرح مسلم للنووی، ۱ر۴۴۸، کتاب النکاح، باب استحباب النکاح)

داؤد ظاہری وغیرہ کے دلائل:۔

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فانکحوا ما طاب لکم من النساء" (سورۃ النساء:۳)
یہ حضرات کہتے ہیں کہ "فانکحوا" امر کا صیغہ ہے، لہٰذا نکاح کرنا واجب ہوگا۔

جواب:۔

ا۔ امر ہر جگہ وجوب کیلئے نہیں آتا، نیز آیت کریمہ کا سیاق وسباق بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح واجب نہیں ہے۔

دلیل (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"
(بخاری، ۲ر۷۵۷)

اس سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

جواب:۔

ا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وعید اس شخص کیلئے بیان فرمائی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے اعراض کرتا ہو، اور اگر کوئی شخص سنت سے اعراض نہیں کرتا اور نکاح صرف اس وجہ سے نہیں کرتا کہ اسے نکاح کی ضرورت اور حاجت نہیں تو یہ وعید اس کے لئے نہیں ہوگی۔

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريده قال: تذاكر الشوم في الدار والفرس والمرأة، فشوم الدار أن تكون ضيقة لها جيران سوء، وشوم الفرس أن تكون جموحاً وشوم المرأة أن تكون عاقرا، زاد الحسن بن سفيان سيئة الخلق عاقرا وفي رواية إن يكن الشوم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس۔

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے:

۱۔عورت
۲۔گھر
۳۔گھوڑا

جبکہ دوسری احادیث میں بدفالی سے نہی کی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہوتی۔لہٰذا دونوں قسم کی احادیث میں تعارض ہوا۔

علماء نے اس تعارض کو رفع کرنے کیلئے مختلف جوابات دیئے ہیں، بہتر جواب یہ ہے کہ یہ کلام بناء بر فرض وتقدیر ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو ان تینوں میں ہوتی چنانچہ مسند امام اعظم میں مذکور روایت ''إن یکن الشوم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس'' سے بھی اس جواب کی تائید ہوتی ہے۔

باب ماجاء في استئمار البكر والثيّب

أبو حنيفة عن شيبان بن عبدالرحمٰن عن يحي بن ابي كثير عن المهاجرين عكرمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لاتنكح البكر حتى تستأمر ورضاها سكوتها ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لا تزوج البكر حتى تستأمر ورضاها سكوتها، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لاتنكح البكر حتى تستأمر وإذا سكت فهو إذنها، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن۔(ص:۱۳۲)

حکم النکاح بعبارة النساء:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک ولی کی اجازت اور عبارت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا اور نہ ہی عبارت نساء سے نکاح صحیح ہوتا ہے نیز عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، باکرہ ہو یا ثیبہ، انعقاد نکاح کیلئے ولی کی اجازت و تعبیر ضروری ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح عبارت نساء کے ساتھ ولی کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ عورت آزاد، عاقلہ اور بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مستحب ہے۔

(الهدایہ ۲/ ۳۱۴، باب فی الاولیاء والاکفاء)

امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایہ یہی ہے، البتہ امام صاحبؒ کی حسن بن زیاد سے جو روایت مروی ہے اس میں ہے کہ عورت اگر کفو میں نکاح کرے گی تو منعقد ہو جائے گا اور غیر کفو میں درست نہیں، حنفیہ کے نزدیک یہی روایت راجح اور مفتی بہ ہے، قاضی خانؒ نے اسی روایت کو اصح کہا ہے نیز علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: ''هذا اقرب إلى الاحتياط''

(تبیین الحقائق ۲/ ۱۱۷)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں تین روایتیں منقول ہیں: پہلی روایت جمہور کے مطابق یعنی بلا ولی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی جواز فی غیر الکفو، آخر میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی ظاہر الروایہ والی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں۔

پہلی روایت میں یہ ہے کہ ''نکاح بغیر ولی'' ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ ان کی دوسری روایت میں ہے کہ امام محمدؒ نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی امام محمدؒ بھی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

حاصل یہ کہ بغیر ولی کے نکاح بعبارة النساء منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، یہی امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایہ ہے اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی اسی روایت

کی طرف رجوع منقول ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"لا نكاح إلا بولي" (ترمذی،۲۰۸/۱)

جواب:۔

۱۔یہ حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے۔

۲۔"لا" نفی کمال کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بغیر ولی کے نکاح تو ہو جاتا ہے لیکن کمال تب آتا ہے جب ولی بھی شریک ہو۔

دلیل (۲):

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل" (ترمذی،۲۰۸/۱)

جواب:۔

۱۔یہ حدیث ضعیف ہے۔

۲۔"فنكاحها باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا،اور "باطل" غیر مفید کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:"ربنا ما خلقت هذا باطلا" اس آیت کریمہ میں باطل غیر مفید کے معنی میں مستعمل ہے۔

۳۔مذکورہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جب عورت غیر کفو میں نکاح کرے اور حسن بن زیاد کی روایت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی روایت پر ہے۔(فتح القدیر،۱۵۷/۳)

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" (سورۃ البقرۃ:۲۳۲)

اس آیت کریمہ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارات نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، یہ استدلال اشارۃ النص سے ہے۔

اور اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، اس سے معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، یہ استدلال عبارۃ النص سے ہے۔

۲۔ "فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف" (سورۃ البقرۃ:۲۳۴)

اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں عدت گزارنے کے بعد نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں، اور "فعلن في انفسهن" کے الفاظ اس پر واضح ہیں کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

۳۔ "فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (البقرۃ:۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔

۴۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

"الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها"

(ترمذی،۱/۲۱۰)

"ایم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ اس سے صرف ثیبہ مراد لیتے ہیں۔ (شرح مسلم للنووی،۱/۴۵۵)

حنفیہ کہتے ہیں کہ "الایم" سے اگر صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی ہمارا استدلال صحیح ہے اس لئے کہ کم سے کم ثیبہ کے بارے میں تو یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

۵۔ طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن کا نکاح عبدالرحمٰن کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا۔

(طحاوی،۲/۹، باب النکاح بغیر ولی عصبہ)

یہ نکاح بغیر ولی کے تھا اس سے بھی معلوم ہوا کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

''ولایتِ اجبار'' کی بحث:۔

اس حدیث کے تحت ولایت اجبار کا مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ''ولایت اجبار'' کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایت اجبار اس پر حاصل ہے اور اگر عورت ثیبہ ہے تو صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایتِ اجبار اس پر حاصل نہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے یعنی ولی کو صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے کبیرہ پر نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

حاصل یہ کہ صغیرہ باکرہ پر سب کے ہاں بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں اور کبیرہ باکرہ پر امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار حاصل ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ یعنی دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔(فتح القدیر،۱۶۱/۳)

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت ابوہریرہ ﷜ کی مرفوع روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:''لا تنکح الثیب حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تُستأذن وإذنها الصموت''(ترمذی،۲۱۰/۱)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا حکم ایک بیان کیا گیا ہے۔

۲۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے:''أن جارية بكرا أتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي صلى الله عليه وسلم''(ابو داؤد، ۲۸۵/۱-۲۸۶)

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔ چنانچہ اس روایت کی صحت کا اعتراف کرتے ہوئے حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں: "رجاله ثقات" (فتح الباری، ۱۹۶/۹)

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

ا۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "الأیم أحق بنفسها من ولیها" (ترمذی، ۲۱۰/۱)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں "أیم" سے مراد ثیبہ ہے اور حدیث پاک کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ باکرہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے لہٰذا باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔

جواب:۔

ا۔ "أیم" سے مراد بلاشوہر والی عورت ہے اور "أیم" کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ باکرہ جس کا شوہر نہیں ہے اور کبیرہ ہے اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ مفہوم مخالف حنفیہ کے ہاں حجت نہیں ہے۔

باب ماجاء فی المتعة

أبو حنیفة، عن الزهري: عن أنس أن النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن المتعة۔ (ص: ۱۳٤)

متعہ کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ مذکورہ روایت میں بھی اسی حرمت کا بیان ہے۔

روافض کے نزدیک متعہ کا رتبہ:۔

اہل تشیع اور روافض کے نزدیک متعہ حلال ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عظیم ترین عبادت بھی ہے۔ اسی وجہ سے ان حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مرتبہ متعہ کرتا

ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؓ کے درجہ برابر ہو جاتا ہے اور اگر کوئی دو مرتبہ کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسنؓ کے برابر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی نے تین مرتبہ کیا تو اس کا درجہ حضرت علیؓ کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے اور جس نے چار مرتبہ کیا تو اس کا درجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے (نعوذ باللہ)۔ چنانچہ ان کی مشہور کتاب "تفسیر منہاج الصادقین" میں فتح اللہ کاشانی نے جو کہ ان کا مجتہد ہے مذکورہ روایت فضائل متعہ بیان کرتے ہوئے نقل کی ہے اور اس روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "من تمتع مرة كان درجته كدرجة الحسين، ومن تمتع مرتين فدرجته كدرجة الحسن، ومن تمتع ثلاث مرات كان درجته كدرجة علي بن أبي طالب ومن تمتع أربع مرات فدرجته كدرجتي"
(منہاج الصادقین: ۴۹۳)

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والذين هم لفروجهم حافظون ○ إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ○ فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون" (سورۃ المعارج: ۲۹، ۳۰، ۳۱)

باری تعالیٰ نے ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ جماع کی اجازت دی ہے ایک ازواج اور دوسری باندیوں کے ساتھ، ان قسموں کے علاوہ سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سرکش اور باغی ہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم" (سورۃ النساء: ۳)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح اور ملک یمین کی اجازت دی گئی ہے نہ کہ متعہ کی اس لئے کہ متعہ ان دونوں سے خارج ہے۔ وہ اس طرح کہ زوجہ کیلئے میراث، سکنیٰ، عدت اور اس نکاح سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے جبکہ روافض متعہ میں ان میں سے

کسی چیز کا ثبوت نہیں ملتے۔ اور باندی سے اس طرح خارج ہے کہ باندی فروخت کر سکتے ہیں اور متعہ والی عورت کو فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ جمہور کے پاس متعہ کی حرمت پر بے شمار دلائل موجود ہیں جن کی بنا پر جمہور متعہ کی حرمت کے قائل ہوئے ہیں۔

روافض کی دلیل:۔

فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة، ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة، إن الله كان عليما حكيما۔ (سورۃ النساء:۲۴)

حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے: ''فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى''

(الجامع لاحکام القرآن للقرطبی،۱۳۰/۵)

روافض کہتے ہیں کہ اس آیت میں متعہ، اجل اور اجرت تینوں کا ذکر ہے اور اسی کا نام متعہ ہے۔ لہذا متعہ قرآن سے ثابت ہے۔

جواب:۔

۱۔قرآن پاک کی اس مذکورہ آیت کے سیاق وسباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ روافض کا اس آیت کریمہ سے متعہ کا اثبات کرنا سراسر باطل ہے۔ چنانچہ اس آیت سے پہلی والی آیت ''حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم..... الخ'' سے باری تعالیٰ محرمات کا بیان کر رہے ہیں، اس کے بعد متصل آیت ''وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين'' سے ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حلال اور جائز ہے پھر اس کے بعد ''فما استمتعتم به منهن'' سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ان مذکورہ حلال عورتوں سے نکاح کرو تو ان کو مہر بھی دو۔ خلاصہ یہ کہ آیت کے سیاق وسباق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ''فما استمتعتم به'' سے کسی مستقل چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کلام پر تفریع اور اسکا تتمہ ہے۔

۲۔آپ کی پیش کردہ آیت میں ''اجورهن'' بالاتفاق ''مهورهن'' کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں دیگر مقامات میں بھی اجر کا لفظ مہر کے لئے استعمال ہوا ہے

جیسے "فانکحوهن باذن أهلهن و اٰتوهن أجورهن" (سورۃ النساء: ۲۵) اور "لا جناح علیکم أن تنکحوهن إذا اٰتیتموهن اجورهن" (سورۃ الممتحنۃ: ۱۰)

۳۔ آپ کی پیش کردہ قرأت قرأت شاذہ ہے اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ابتدائے اسلام میں جو متعہ حلال تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا!

جن روایتوں میں متعہ کا ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ممانعت فرمائی اس متعہ سے مراد نکاح موقت ہے نہ کہ روافض والا متعہ اس لئے کہ روافض والا متعہ یہ زنا ہے اور زنا کی اجازت اسلام میں کبھی نہیں دی گئی، اس لئے کہ نکاح موقت گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے اسی طرح اس میں استبراء بھی ہوتا ہے اور ولی کی اجازت بھی ہوتی ہے۔ اور روافض کے متعہ میں مذکورہ چیزیں نہیں ہوتی ہیں۔ ان وجوہات کی بنا پر روافض کا متعہ زنا ہوگا نہ کہ نکاح موقت۔ اور ابتدائے اسلام میں جو متعہ تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا نہ کہ روافض والا متعہ۔

نیز جس طرح شراب اور سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں رہی اسی طرح نکاح موقت یا متعہ کی حرمت کے نزول کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے جواز کا ثبوت بعض روایات میں ملتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ان کی طرف یہ نسبت ان کے اقوال شاذہ کی بنیاد پر ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رجوع بھی ثابت ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وإنما روی عن ابن عباس شئ من الرخصة في المتعة، ثم رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم" (ترمذی، ۱/۲۱۳، باب ما جاء فی نکاح المتعۃ)

أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن المتعة .... أبو حنيفة، عن الزهري: عن رجل من

أن سبرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة۔ وفي رواية عام الفتح ... . أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام غزوة خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وعن متعة النساء۔ (ص: ١٣٤)

حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اوران میں تطبیق:۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے البتہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ کب اور کس موقعہ پر یہ منسوخ ہوا؟

بعض روایات سے غزوہ خیبر، بعض سے فتح مکہ، بعض سے غزوہ اوطاس بعض سے غزوہ تبوک اور بعض روایات سے حجۃ الوداع میں اس کی حرمت کا اعلان معلوم ہوتا ہے۔

تبوک والی روایات ضعیف ہیں اس وجہ سے قابل اعتبار نہیں البتہ حجۃ الوداع والی روایت صحیح ہیں لیکن حرمت کا اعلان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پہلے ہی کر دیا تھا، چونکہ مسلمانوں کا حجۃ الوداع کے موقع پر بہت بڑا مجمع تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔ اور غزوۂ اوطاس فتح مکہ کے متصل بعد ہوا تھا اس وجہ سے بعض راویوں نے فتح مکہ کے بجائے غزوۂ اوطاس کا ذکر کر دیا۔ (فتح الباری،۹/۱۷۰)

اب غزوۂ خیبر اور فتح مکہ والی روایات رہ جاتی ہیں۔ تو اس بارے میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ متعہ کی حرمت اولاً خیبر میں ہوئی، اس کے بعد فتح مکہ کے موقع پر تین دن کیلئے یہ مباح قرار دیا گیا اور تین دن کے بعد ہمیشہ کیلئے اسے حرام قرار دے دیا گیا اس طرح اس میں دو مرتبہ نسخ ہوا۔ اس تفصیل کے بعد علامہ نوویؒ نے اسی توجیہ کو راجح قرار دیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی،۱/۴۵۰)

باب ما جاء في العزل

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم: عن علقمه و الأسود أن عبدالله بن مسعود سئل عن العزل قال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو أن شيئا أخذ الله ميثاقه استودع صخرة لخرج۔(ص: ۱۲٤و۱۳۷)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کرتے وقت مرد فرج سے باہر انزال کرے، علامہ ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک عزل حرام ہے اس کے برخلاف جمہور علماء کے نزدیک عزل جائز ہے۔

جمہور کی دلیل:۔

ا۔حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ''کنا نعزل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم و القرآن ينزل'' (بخاری،۲/۷۸۴)

یعنی اگر عزل حرام ہوتا تو اس کی حرمت قرآن میں نازل ہو جاتی لیکن جب حرمت نہیں نازل ہوئی تو پھر عزل جائز ہوا۔

ظاہریہ کی دلیل:۔

ا۔حضرت جذامہ بنت وھب اسدی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق ارشاد فرمایا: ''ذلك الوأد الخفي'' (صحیح مسلم،۱/۴۶۶)

''وأد'' کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں۔تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ عزل خفیہ طور پر زندہ درگور کرنا ہے۔

جواب:۔

ا۔بعض حضرات نے اس روایت کو منسوخ قرار دیا ہے۔

۲۔بعض حضرات نے اس روایت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا ہے یعنی عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ عورت کی اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی سے عزل کرنے میں باندی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟

اس بات پر سب متفق ہیں کہ باندی سے آقا بلا اجازت عزل کر سکتا ہے لیکن اگر باندی کسی کے نکاح میں ہو تو پھر امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور جمہور کے نزدیک آقا سے اجازت ضروری ہے یعنی آقا کی اجازت کافی ہوگی باندی سے اجازت لینا ضروری نہیں اس کے برخلاف صاحبینؒ کہتے ہیں کہ باندی کی اجازت ضروری ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شادی شدہ باندی سے عزل کیلئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔
(فتح الباری، ۳۸۴/۹، فتح القدیر، ۳۷۹/۳)

باب ماجاء أنّ الولد للفراش

أبو حنيفة، عن حماد بن أبي سليمان، عن ابراهيم، عن الأسود، عن عمر ابن الخطاب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر۔
(ص:۱۳۷)

علامہ سیوطیؒ اور اکثر محدثینؒ نے اس حدیث کو احادیث متواترہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ اس روایت کو بیس سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایت کرتے ہیں۔ (تکملہ فتح الملہم، ۸۳/۱)

"حجر" سے مراد کیا ہے؟

بعض حضرات نے خیبت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی "حرمان الولد الذي يدعيه" اور بعض نے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔ (فتح الباری، ۳۶/۱۲) لیکن روایت میں حجر سے رجم کے معنی کی طرف بھی

اشارہ مقصود ہے۔

فراش کی قسمیں:۔

فراش تین قسم پر ہیں:

۱۔ فراش قوی

۲۔ فراش متوسط

۳۔ فراش ضعیف

فراش قوی:...... یہ منکوحہ کا فراش ہے اس میں نسب بلا دعوٰی نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے منتفی بھی نہیں ہوتا الا یہ کہ زوج لعان کرے۔

فراش متوسط:...... یہ اُمّ ولد کا فراش ہے اس میں مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کیلئے کافی ہے، البتہ نسب کی نفی سے بغیر لعان کے نسب منتفی ہو جاتا ہے، لعان ضروری نہیں۔

فراش ضعیف:...... یہ عام باندیوں کا فراش ہے اس میں نسب ثابت کرنے کیلئے دعوٰی ضروری ہے بغیر دعوٰی کے نسب ثابت نہیں ہوتا البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعوٰی نسب ضروری ہے۔(فیض الباری، ۱۸۹/۳، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبّہات)

حنفیہ کے نزدیک اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے پھر بھی نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ زوجین کی عرصہ دراز سے ملاقات نہ ہوئی ہو اس لئے کہ حدیث باب میں ہے:" الولد للفراش " اور یہ فراش قوی ہے۔

(البحر الرائق، ۱۸۹/۳، باب ثبوت النسب)

كتاب الرضاع

باب ماجاء قليل الرضاعة وكثيرها سواء فى التحريم

أبو حنيفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شريح، عن علي، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، قليله وكثيره۔

(ص:۱۲۷ و ۱۴۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے؟

امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک رضاعت قلیل ہو یا کثیر اس کی ہر مقدار محرم ہے، امام احمدؒ کی مشہور مقدار بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ رضعات سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی اور یہ پانچ بھی متفرق اوقات میں اور سیر ہو کر ہونا ضروری ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم'' (سورۃ النساء:۲۳)

اس آیت کریمہ میں قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق رضاعت کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے اور کتاب اللہ پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی صحیح نہیں۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ''ما كان الحولين وإن كانت مصة واحدة فهي تحرم''۔ (موطا امام محمد، باب الرضاع)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔

شافعیہ کی دلیل:۔

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ''أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات،

فنسخ من ذلك خمس وصار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك"(ترمذی ۲۱۸/۱)

جواب:۔

۱۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔

۲۔ممکن ہے کہ یہ نسخ عہد نبویؐ کے آخر میں ہوا ہو جس کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس نسخ کا علم نہ ہوا ہو۔

کتاب الطلاق

طلاق کے لغوی معنی "رفع القید" کے آتے ہیں اور اصطلاح شرع میں نکاح کی قید کے رفع کرنے کو طلاق کہتے ہیں۔ (فتح الباری، ۴۲۳/۹)

احناف کے نزدیک طلاقِ سنت کی دو صورتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ آدمی ایسے طہر میں عورت کو طلاق دے جس میں اس کے ساتھ جماع نہ کیا ہو اور اس کے بعد اسے عدت گزارنے کیلئے چھوڑ دے اور کوئی طلاق اسے دوبارہ نہ دے۔ اسے طلاق احسن کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دے پھر دوسرے طہر میں دوسری اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے، اس صورت کو طلاقِ حسن کہتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق احسن اور حسن دونوں طلاق سنت میں شامل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق سنت کی تعریف یہ ہے کہ آدمی ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو اور پھر اس کی عدت گزرنے دے، یعنی یہ حضرات صرف طلاق احسن کو طلاق سنت کہتے ہیں۔

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن رجل، عن ابن عمرؓ: أنه طلق امرأته وهي حائض، فعيب ذلك عليه، فراجعها، فلما طهرت من حيضها، طلقها واحتسب بالتطليقة التي كان أوقع عليها وهي حائض۔ (ص: ۱٤۱)

حنفیہ، مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک اگر کسی نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دیا تو اس طلاق سے رجوع کرنا واجب ہے البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب

ہے۔(تکملہ فتح الملہم،۱۳۵/۱)

حنفیہ اور مالکیہ اس مسئلہ میں رجوع کے وجوب پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اس روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طلاق کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا:"مُرہ فلیُر اجعھا"(بخاری،۷۹۰/۲)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں امر وجوب کیلئے ہے اس وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کے بعد رجوع کرنا واجب ہوگا۔البتہ شوافع اور حنابلہ اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

حالت حیض میں طلاق دینے کا حکم:۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن اگر دے دیا تو واقع ہو جائے گی،اس کے برخلاف حافظ ابن تیمیہؒ،حافظ ابن قیمؒ،علامہ ابن حزمؒ اور روافض کے نزدیک حیض میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(زادالمعاد،۲۲۱/۵،حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض)

جمہور کے دلائل:۔

۱۔صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے:"حُسِبَتْ عَلَیَّ بتطلیقۃ"(بخاری،۷۹۰/۲)

اس روایت میں تصریح ہے کہ انہوں نے جو اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تھی وہ معتبر سمجھی گئی اور اسے شمار بھی کیا گیا۔

۲۔مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہ کی دلیل:۔

۱۔سنن ابوداؤد کی روایت ہے:"طلّق عبداللہ بن عمر امرأتہ، وھی حائض علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسأل عمر رسول اللہ صلی اللہ

عليه وسلم، فقال: إن عبدالله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، قال عبدالله، فردّها عليّ، ولم يرها شيئا" (ابوداؤد، باب في طلاق السنۃ)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس روایت کے آخر میں ہے:"ولم یرھا شیئا "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں طلاق معتبر نہیں۔

جواب:۔

ا۔"ولم یرھا شیئاً" کا یہ اضافہ "ابوالزبیر" کا تفرد ہے۔

٢۔اس روایت کا مطلب یہ ہے"لم یر الرجعة شیئاً ممنوعاً" کہ طلاق سے رجوع کرنے کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممنوع نہیں سمجھا۔(بذل المجہود،٢١/٣)

باب ماجاء في الأمة تعتق ولها زوج

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الأسود، عن عائشة: أنها أعتقت بريرة ولها زوج مولى لآل أبي احمد، فخيّرها رسول الله ﷺ فاختارت، ففرق بينهما وكان زوجها حرًا۔(ص:١٤٥)

باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر اگر غلام ہو تو بالاتفاق سب کے نزدیک باندی کو خیار حاصل ہوگا اگر وہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہے اگر چاہے تو اسے چھوڑ دے، اس خیار کو خیارِ عتق کہتے ہیں۔

اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو پھر باندی کو خیارِ عتق حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خیار حاصل نہیں ہوگا اس کے برخلاف حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر آزاد ہو پھر بھی باندی کو خیار حاصل ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل:۔

ا۔"عن الأسود، عن عائشة قالت: كان زوج بريرة حرًا، فخيّرها رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (ترمذی، ۲۱۹/۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

۱۔ عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: كان زوج بريرة عبداً فخيّرها النبي صلى الله عليه وسلم فاختارت نفسها، ولو كان حراً لم يُخيّرها۔

(ترمذی، ۲۱۹/۱)

دونوں فریق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے واقعہ سے متعلق ہے ایک کو اسود حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسری کو عروہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور دونوں رواتیوں میں تعارض ہے اس لئے کہ اسود روایت کرتے ہیں: "كان زوج بريرة حراً" اور عروہ روایت کرتے ہیں: "كان زوج بريرة عبداً"

جواب:۔

۱۔ آپ کی پیش کردہ روایت میں "ولو كان حراً لم يخيرها" کا جملہ حدیث کا جز نہیں ہے بلکہ یہ عروہ کا قول ہے جیسا کہ سنن نسائی کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔

۲۔ اسود کی روایت راجح ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کو تین راویوں نے روایت کیا ہے: اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں، ایک میں زوج بریرہ کے آزاد ہونے کا ذکر ہے اور دوسرے میں غلام ہونے کا ذکر ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک میں زوج بریرہؓ کے حر ہونے کا ذکر ہے اور دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے۔

ان کے برخلاف اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں، اس میں زوج بریرہ کے صرف آزاد ہونے کا ذکر ہے۔ لہٰذا اسود کی زوج بریرہ کے حر ہونے کے متعلق جو روایت ہے وہ راجح ہوگی۔ (بذل المجہود، ۳۶۲/۱)

باب ماجاء في المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن الأسود قال: قال عمر بن الخطاب: لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ بقول امرأة لاندري صدقت أم كذبت، المطلقة ثلثا لها السكنى والنفقة۔(ص:۱٤٥)

لاندري صدقت أم كذبت:

ان الفاظ کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے ذخیرۂ احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے۔اور بعض حضرات نے ان الفاظ کو ذکر کرنے کے بعد اس سے دو نتیجے نکالے ہیں ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرا نتیجہ یہ نکالا کہ حضرت عمرؓ نے حدیث مذکورہ کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کردیا۔

لیکن حقیقت میں یہ دونوں اعتراض غلط ہیں۔ جہاں تک پہلی بات ہے تو حدیث پاک کے یہ الفاظ مسند امام اعظم کے علاوہ کسی اور کتاب میں مذکور نہیں بلکہ دیگر کتب میں اس روایت میں ان مذکورہ الفاظ کے بجائے "لاندري أحفظت أم نسيت" کے الفاظ آئے ہیں۔اس وجہ سے محدثین نے مسند امام اعظم کی روایت کے مذکورہ الفاظ کی توجیہ کی ہے، وہ یہ کہ "صدقت" اصابت کے معنی میں ہے اور "کذبت" اخطأت کے معنی میں ہے۔اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں کہ انہوں نے کسی صحابیہ کی طرف جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

مسئلۃ الباب:۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مطلقۂ رجعیہ اور مبتوتۂ حاملہ کیلئے عدت کے دوران نفقہ اور سکنی ہوگا البتہ مبتوتۂ غیر حاملہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مبتوتۂ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی شوہر پر واجب ہے۔حضرت عمر بن

الخطاب ﷺ اور حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ کا بھی یہی مسلک ہے۔امام احمدؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک اس کیلئے نفقہ ہے سکنیٰ نہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنیٰ واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وللمطلقات متاع بالمعروف ط حقا علی المحسنین"(سورۃ البقرہ:۲۴۱)

اس آیت کریمہ میں متاع سے مراد نفقہ اور سکنیٰ ہیں۔

۲۔حضرت جابر ﷺ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "المطلقة ثلاثاً لها السكنى و النفقة"۔(دار قطنی ۴/۲۱)

۳۔مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل:۔

حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے:"طلقني زوجي ثلاث على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك و لا نفقة" الحديث (ترمذی،۱/۲۲۳)

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی دلیل:۔

عدم نفقہ پر یہ حضرات حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ یہ فرماتے ہیں کہ"اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم و لا تضاروهن لتضيقوا عليهن"(سورۃ الطلاق:۶)

کی آیت سکنیٰ کے بارے میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے معارض ہے لہذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کرلیا۔

جواب:۔

ا۔بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

(بخاری ۸۰۲/۲)

رہا نفقہ کا معاملہ تو حضرت فاطمہؓ کی حدیث میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں ہے بلکہ مطلوب زیادتی کی نفی ہے جو وہ اپنے شوہر کے بھیجے ہوئے نفقہ پر کررہی تھیں۔

۲۔ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہوگیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور احتباس فوت ہوگیا۔

باب ماجاء في الإيلاء

حماد، عن أبي حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة قال: في المولى فيئه الجماع إلا أن يكون له عذر ففيئه باللسان. (ص: ١٥٠)

ایلا لغت میں حلف کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں "منع النفس عن قربان المنكوحة أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين" کو کہتے ہیں۔

ایلاء کرنے والے کو اختیار حاصل ہے چاہے تو چار ماہ کی مدت پوری ہونے دے اور اگر چاہے تو مدت پوری ہونے سے قبل حلف کو توڑ کر کفارہ یمین ادا کرے۔

احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع ہوجائے گی اور تفریق کیلئے قضاء قاضی کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ چار ماہ بعد قاضی زوج کو بلاکر رجوع کا حکم دے گا اگر زوج نے رجوع کرلیا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

حنفیہ کی دلیل:۔

حنفیہ اس بارے میں حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار سے استدلال

کرتے ہیں یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی۔

(مصنف عبدالرزاق، ۲۵۳/۶ تا ۲۵۷، کتاب الطلاق، باب انقضاء الأربعة)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "للذين يؤلون من نسائهم تربُّص أربعة أشهر ج فإن فاء وا فإن الله غفور رحيم ○ وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم"

(سورۃ البقرۃ:۲۲۶ و ۲۲۷)

اس آیت کریمہ میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

جواب:۔

اس آیت کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے: "إنقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والفيء الجماع" (مصنف عبدالرزاق، ۲۵۳/۶)

باب ماجاء في الخلع

حماد، عن أبيه، عن أيوب السختياني أن امرأة ثابت بن قيس أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: لا أنا ولا ثابت، فقال: أتختلعين منه بحديقته؟ فقالت: نعم وأزيد، قال: أما الزيادة فلا۔ (ص: ۱۵۰)

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک فسخ ہے نیز امام شافعی رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

ا۔ حضرت ثابت بن قیس ؓ کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا: "اقبل الحدیقة و طلّقها تطلیقة" (بخاری، ۲/۷۹۴)

اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

۲۔عن ابن عباس رضی اللہ عنہ: أن النبی صلی اللہ علیہ و سلم جعل الخلع تطلیقة بائنة۔ (دارقطنی ۴: ۴۶)

امام احمدؒ کی دلیل:۔

عن الربیع بنت معوذ بن عفراء: انها اختلعت علی عهد النبي صلی الله علیه و سلم، فأمرها النبي صلی الله علیه و سلم أو أمرت أن تعتدّ بحیضة۔

(ترمذی، ۱/۲۲۵)

جواب:۔

"حیضة" میں تاء وحدت نہیں بلکہ یہ کلمہ اسم جنس ہے قلیل وکثیر دونوں پر صادق آتا ہے۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے اور دونوں فریقوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا، لیکن متجدد دین یہ کہتے ہیں کہ خلع عورت کا حق ہے جسے وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کرسکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان کی سپریم کورٹ نے بھی ان متجدد دین کے دعویٰ کے مطابق فیصلہ دیدیا ہے اور تمام عدالتیں اس پر عمل بھی کررہی ہیں حالانکہ یہ فیصلہ قرآن وسنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے سراسر خلاف ہے۔

کتاب النفقات

نفقہ کا لغوی معنی خرچ کرنے کے ہیں اور نفقہ اس چیز کو کہتے ہیں جو انسان اپنے اہل وعیال پر خرچ کریں چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ رقم طراز ہیں:۔

ھی فی اللغة ما ینفق الانسان علیٰ عیالہ۔(البحر الرائق،۱۷۳/٤)

چنانچہ شریعت نے شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنی زوجہ کو اپنے پاس روکے رکھے جس کا معاوضہ نفقہ کی صورت میں ادا کرنا واجب ہوگا۔

نفقہ سے عموماً تین چیزیں مراد لی جاتی ہیں:۔خوراک، پوشاک اور مسکن لیکن اس میں دیگر اشیاء صابن، تیل، پانی اور اس کے علاوہ وہ اشیاء جو عورت کے آرام و آسائش اور گذران وقت کیلئے ضروری ہیں سب شامل ہیں۔

چنانچہ ہندیہ میں ہے:

والنفقة الواجبة الماکول، والملبوس والسکنیٰ۔(ھندیة:۵٤۹/۱)

اسباب وجوب نفقہ تین ہیں:

۱۔ازدواج

۲۔ملک

۳۔قرابت

جہاں تک زوجہ کے نفقے کا تعلق ہے تو وہ ازدواج اور تسلیم نفس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جہاں تک والدین اور اولاد کے نفقے کا تعلق ہے تو یہ قرابت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے غلام اور باندیوں کا نفقہ ملک کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

وہ صورتیں جن میں زوج پر زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا:

۱۔نکاح صحیح ہو۔

۲۔عورت اپنے آپ کو مرد کے اختیار میں دیدے۔

۳۔زوجہ اگر باپ کے گھر مقیم ہو اور شوہر نے اپنے گھر آنے کی دعوت نہ دی ہو تب بھی نفقہ واجب ہوگا۔

۴۔عورت بربنائے عدم ادائیگی مہر معجّل یا کسی اور جائز سبب کی بناء پر شوہر کے گھر آنے سے انکار کر رہی ہو خواہ صحبت ہوئی ہو یا نہیں ان تمام صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔

مقدار نفقہ:۔

زوجہ کے نفقہ کی تعیین میں مرد و عورت دونوں کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا اگر دونوں کی حیثیت میں فرق ہو مثلاً زوجہ مالدار اور زوج غریب یا زوج مالدار اور زوجہ غریب ہو تو اس صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ اور علامہ ابن نجیمؒ نے اس کی چار صورتیں ذکر کی ہیں:

۱۔زوج اور زوجہ دونوں امیر

۲۔دونوں غریب

۳۔زوج امیر زوجہ غریب

۴۔زوجہ امیر زوج غریب

پہلی صورت میں وہ نفقہ دیا جائیگا جو عام طور پر امیر دیتے ہیں دوسری صورت میں وہ نفقہ دیا جائے گا جو عام طور پر غریب دیتے ہیں تیسری اور چوتھی صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔(فتح القدیر ۱۹۴/۴، رشیدیہ)

کتاب التدبیر

أبو حنیفۃ، عن عطاء، عن جابر بن عبداللّٰہ: أن عبدا کان لإبراھیم بن نعیم النحام، فدبرہ ثم احتاج إلی ثمنہ، فباعہ النبي صلی اللّٰہ علیہ وسلم بثمان مائۃ درھم وفي روایۃ أن النبي صلی اللّٰہ علیہ وسلم باع المدبّر۔(ص:۱۰۲)

مدبر کی دو قسمیں ہیں:

ا۔مدبر مطلق

۲۔مدبر مقید

مدبر مطلق:۔

جسے آقا یہ کہدے: "أنت حر عن دبر مني" یعنی تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔

مدبر مقید:۔

جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کردے مثلاً آقا غلام سے یوں کہے: "إن مت في ھذا الشھر فانت حر" کہ اگر میں اس مہینہ میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔

"مدبر مقید" کی بیع کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں البتہ "مدبر مطلق" کی بیع کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ "مدبر مطلق" یقینی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے اس لئے اب مولیٰ کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی حیات میں تو اس سے خدمت لیتا رہے لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق اب نہیں رہا۔ لہذا مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔

اس کے برخلاف "مدبر مقید" کی آزادی یقینی نہیں ہوتی اس وجہ سے اس کی بیع جائز ہے۔

كتاب الأيمان

لغت میں یمین کے تین معانی آتے ہیں:

قوت، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لأخذنا منه باليمين'' (سورۃ الحاقۃ: ۴۵)

دائیں ہاتھ کو بھی یمین کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں قوت زیادہ ہوتی ہے، اسی طرح یمین قسم اور حلف کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ اصطلاح شریعت میں یمین کہتے ہیں:

تقوية أحد طرفي الخبر بذكر الله تعالىٰ او التعليق۔ (قواعد الفقہ ص: ۵۵۵)

یمین کی اقسام:۔

۱۔ **یمین لغو:** هي أن يخبر عن الماضي أو عن الحال على الظن أن المخبر به كما أخبر و هو بخلافه۔

یمین لغو کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالف پر کفارہ نہیں ہوگا۔

۲۔ **یمین غموس:** اليمين الكاذبة قصداً في الماضي أو الحال۔

اس کا حکم جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ قسم اٹھانے والا گناہ گار تو ہوگا لیکن کفارہ اس پر لازم نہیں البتہ توبہ و استغفار اس پر لازم ہے۔

۳۔ **یمین منعقدہ:** أن يكون الحلف بذات الله تعالىٰ على أمر في المستقبل أن يفعله أو لا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یمین پورا کر کے بری ہو جائے اگر بالفرض پورا نہیں کر سکتا اور حانث ہو جاتا ہے تو کفارہ دینا پڑے گا۔

کتاب الحدود

حد کی لغوی و اصطلاحی تحقیق:

لغوی اعتبار سے حد کی جمع حدود آتی ہے اور لغت میں حد مختلف معانی کیلئے استعمال ہوتا ہے مثلاً:۔ سرحد باڑہ، کسی شی کی انتہاء، طرف کنارہ ان سب معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے چنانچہ ائمہ لغت میں سے صاحب منجد نے صفحہ ۱۳۰ پر اور صاحب معجم الوسیط نے صفحہ ۱۶۰ پر اس کی مکمل تفصیل ذکر کی ہے۔

اصطلاح شرع میں حد اس مقررہ سزا کا نام ہے جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اس لئے تعزیر کو اسم حد سے موسوم نہیں کرتے کہ وہ غیر مقررہ سزا ہے۔

(مبسوط للسرخسیؒ، ۹/۳۶)

حدود اور تعزیر میں فرق:۔

۱۔ حدود کی سزائیں مقرر ہیں جہاں تک تعزیر کا تعلق ہے اس کی سزا مقرر نہیں بلکہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔

۲۔ سفارش سے حد ساقط نہیں کی جاسکتی جبکہ تعزیر ساقط ہوسکتی ہے۔

۳۔ حدود میں جرم کی کیفیت کے اختلاف سے سزا مختلف نہیں ہوتی جبکہ تعزیر میں یہ ممکن ہے۔

۴۔ حدود صرف معصیت میں مقدر ہے جبکہ تعزیر اس کے علاوہ مثلاً ادب کے طور پر بھی ہوسکتی ہے۔

۵۔ اثبات جرم کے بعد اسقاط حد ممکن نہیں اور تعزیر میں ممکن ہے۔

۶۔ تعزیر توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے جبکہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

۷۔ تعزیر میں مطلقاً اختیار کو دخل ہے جبکہ حد میں اس طرح نہیں۔

۸۔ تعزیر مختلف ہوتی ہے زمانہ اور شہر کے اختلاف سے جبکہ حد میں اس طرح نہیں ہوتا۔

۹۔تعزیر کی دو قسمیں ہیں، حق اللہ اور حق العبد جبکہ حدود سارے حق اللہ ہیں۔
۱۰۔تعزیر اشخاص کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے جبکہ حد اسی طرح رہتی ہے۔

(تلك عشرة كاملة)

حدود کی حکمت:۔

حدود اور عقوبات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو تنبیہ اور زجر و توبیخ مقصود ہوتی ہے، اسی طرح لوگوں کو جرائم، فساد اور گناہوں سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

حدود کی اقسام:۔

۱۔حد زنا
۲۔حد قذف
۳۔حد سرقہ
۴۔حد حرابہ
۵۔حد شرب خمر

ان میں سے پہلی چار حدیں قرآن مجید سے ثابت ہیں اور آخری حد سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

۱۔حد زنا:۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے:"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"(سورۃ النور:۲)

۲۔حد قذف:۔ قرآن مجید میں ہے:"والذين يرمون المحصنت ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة"۔(سورۃ النور:۴)

۳۔حد سرقہ:۔ قرآن مجید میں ہے:"السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" (سورۃ المائدۃ:۳۸)

۴۔حد حرابہ:۔ قرآن مجید میں ہے:"إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا"(سورۃ المائدۃ:۳۳)

۵۔حد شرب خمر:۔ اس کے بارے میں قرآن مجید میں تو صراحتاً مذکور نہیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:"من شرب الخمر فاجلدوہ"

باب ماجاء في كم يقطع السارق

أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن عبدالله قال: كان يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم۔ وفي رواية إنما كان القطع في عشرة دراهم۔(ص:۱۵۷)

نصاب سرقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم یا ایک دینار ہے، امام مالکؒ کے نزدیک تین درہم اور امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

۱۔حضرت عبداللہ ابن مسعود ﷜ فرماتے ہیں:"لاقطع إلا في دينار فصاعدا" (مصنف ابن ابی شیبہ،۹/۴۷۴)

کہ قطع ید ایک دینار یا اس سے زیادہ میں ہوتا ہے۔

۲۔حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔

۱۔"عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعدا"(ترمذی،۱/۲۶۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ربع دینار یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا کرتے تھے۔

جواب:۔

۱۔ نصاب سرقہ کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ: "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا۔" اور بعض میں ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی" نیز بعض روایات میں آتا ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس کی قیمت ربع دینار تھی۔"

ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصل روایت میں صرف اتنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید کیا۔ پھر بعد میں اس ڈھال کی قیمت کے بارے میں انہوں نے اپنا خیال ظاہر فرمایا لیکن ان کا یہ خیال حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کے معارض ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو لے لیا جو کہ "ادرء للحد" تھی یعنی جو حد کو دور کرنے والی تھی اور حدود کے باب میں احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وہ احتمال اختیار کیا جائے جس سے حد دور ہوتی ہو اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر سے بھی ہوتی ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ایک دینار سے کم میں قطع ید نہیں ہوتا اور اس زمانے میں ایک دینار کی قیمت دس درہم کے برابر ہوتی تھی۔

باب ماجاء لا يقتل مسلم بكافر

أبو حنيفة، عن ربيعة، عن ابن البيلماني قال: قتل النبي صلى الله عليه وسلم بمعاهد، فقال: أنا أحق من أوفى بذمته۔(ص:١٦١)

ذمی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا:

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو مسلمان کو اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل:۔

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أنّ النفسَ بالنفس" (سورۃ المائدۃ:۴۵)

اس آیت کریمہ میں مسلمان یا کافر کی کوئی قید نہیں ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمی کو قتل کرنے کے بارے میں سخت وعیدیں بیان فرمائی ہیں چنانچہ ایک روایت میں آتا ہے کہ "جو شخص اہل ذمہ کو قتل کرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا" اِن جیسی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی کو قتل کرنا بھی ایسے ہی ہے جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنا۔

۳۔ متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

ا۔ ترمذی شریف کی روایت ہے: "لایقتل مؤمن بکافر" (ترمذی،۱/۲۶۰)

جواب:۔

ا۔ اس حدیث میں کافر سے مراد حربی کافر ہے۔

۲۔ اس حدیث کی دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کی گواہی پر قتل نہیں کیا جائے گا۔

كتاب الجهاد

جہاد کا لغوی معنی:۔

جہاد جہد بمعنی طاقت سے مشتق ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اپنی طاقت کو محض اللہ کا بول بالا کرنے کیلئے پانی کی طرح بہا دینا، اعلاء کلمۃ اللہ اگر مقصود نہ ہو فقط مال وزر مطلوب ہو یا قطع نظر حق و باطل سے وطن اور قوم کی حمایت مقصود ہو یا بہادری اور شجاعت کا اظہار مقصود ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک یہ جہاد نہیں۔

جہاد کا شرعی معنی:۔

علامہ عینی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے کفار سے جنگ میں اپنی پوری طاقت اور وسعت کو خرچ کرنا۔

(عمدۃ القاری، ۸/۱۴،۷، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر)

معروف فقیہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ جہاد کا شرعی معنی ہے:

اللہ کی راہ میں جنگ کرنے کیلئے جان، مال اور زبان کو انتہائی وسعت اور طاقت سے خرچ کرنا۔ (بدائع، ۹۷/۷، ایچ ایم سعید)

علامہ بابرتی حنفی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

دین حق کی طرف دعوت دینا اور جو اس دعوت کو قبول نہ کریں اس کے ساتھ جان و مال سے جنگ کرنا یہ جہاد ہے۔ (عنایۃ علی ہامش فتح القدیر، ۱۸۹/۵)

فرضیت جہاد کے تدریجی مراحل:۔

چنانچہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: کہ مشرکین کو دین اسلام کی دعوت دینا واجب ہے اور جو مشرکین اس دعوت کو قبول نہ کریں ان سے قتال واجب ہے کیونکہ تمام آسمانی کتب میں اس امت کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ یہ امت نیکی کی دعوت دیتی ہے اور

برائی سے روکتی ہے ای بناء پر اس امت کو خیر الامم قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف“ الخ

اور سب سے بڑی نیکی اللہ پر ایمان لانا ہے، اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ وہ نیکی کی دعوت اور حکم دے اور سب سے بڑی برائی شرک ہے اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ حسب استطاعت لوگوں کو شرک سے روکیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتداءً مشرکین سے اعراض اور درگذر کا حکم دیا گیا تھا چنانچہ فرمایا: ”فاصفح الصفح الجميل“

پھر اللہ پاک نے حکم فرمایا: ”أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن“

اس کے بعد حکم فرمایا: ”اگر مشرکین جنگ کی ابتداء کریں تو مدافعانہ جنگ کی جائے“

چنانچہ ارشاد فرمایا: ”فإن قاتلوكم فاقتلوهم“

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ابتداً مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا: ”وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة“

اسی طرح ارشاد فرمایا: ”فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم“

(مبسوط، ۳/۱۰، دار المعرفۃ، بیروت)

جہاد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ فرض عین

۲۔ فرض کفایہ

اسلام کی تبلیغ کیلئے پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دینا اگر وہ دعوت قبول نہ کریں تو جہاد فرض کفایہ ہے اور اگر اسلامی شہر کے مسلمان اپنا دفاع نہ کر سکیں تو اس کے قریب شہر والوں پر جہاد کرنا فرض عین ہو جائے گا علی ہذا القیاس۔

چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

فریضہ جہاد کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم فرض عین ہے جب کفار پر حملے کا عام حکم ہو تو ہر

شخص پر اپنی قوت وطاقت کے اعتبار سے جہاد کرنا فرض عین ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "انفروا خفافا وثقالا"

دوسری قسم فرض کفایہ ہے جس میں بعض مسلمانوں کے جہاد کرنے سے باقی مسلمانوں سے جہاد ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جہاد کی وجہ سے مشرکین کی شوکت ختم ہو جاتی ہے جو کہ مقصود ہے نیز اگر ہر وقت ہر شخص پر جہاد فرض کیا جاتا تو اس سے حرج واقع ہوتا کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ مسلمان دین اور دنیا کی اچھائیوں کو آزادی اور بے خوفی سے حاصل کر سکیں اگر ہر شخص جہاد میں مشغول ہو گیا تو دنیا کے دیگر اصلاحی اور تعمیری کام انجام نہیں پا سکیں گے۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

اگر جہاد کیلئے روانہ ہونے کا عام حکم ہو تو جہاد فرض عین ہے اور اگر عام حکم نہ ہو تو پھر جہاد فرض کفایہ ہے۔ (بدائع، ۷/۹۸، ایچ ایم سعید)

جہاد کی غرض وغایت:۔

جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ یکلخت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بن کر رہے اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں اور امن وعافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ وہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں۔ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس وجود کا دشمن نہیں بلکہ ان کی ایسی شوکت کا دشمن ہے جو کہ اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرہ کا باعث ہو جہادِ اسلامی کا مقصد یہ ہے کہ حق اور حقیقی عدل وانصاف دنیا کا حاکم بن کر رہے اور خود غرض افراد دنیا کے امن کو خراب نہ کر سکیں۔

جس جنگ کا مقصد یہ ہے کہ عدل وانصاف اور امانت وصداقت کی حفاظت ہو جائے اور رشوت خوری، چوری، بدکاری، زنا کاری اور بداخلاقی کا قلع قمع ہو جائے ایسی جنگ بربریت نہیں بلکہ اعلیٰ ترین عبادت اور خلق خدا پر انتہائی شفقت ورحمت ہے۔

تعداد غزوات:۔

موسیٰ بن عقبہ، محمد بن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابن جوزی اور دمیاطی عراقی رحمہم اللہ

نے غزوات کی تعداد ستائیس بتائی ہے اور سعید بن مسیب سے چوبیس، جابر بن عبداللہ سے اکیس اور زید بن ارقم سے انیس کی تعداد مروی ہے۔

چنانچہ علامہ سہیلیؒ فرماتے ہیں کہ دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض علماء نے چند غزوات کو قریب قریب اور ایک سفر میں ہونے کی بناء پر ایک غزوہ شمار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک غزوات کی تعداد کم رہی اور ممکن ہے کہ بعض کو بعض غزوات کا علم نہ ہوا ہو۔
(فتح الباری، ۲۱۸/۷)

کتاب البیوع

باب ماجاء فی ترک الشبهات

أبو حنيفة، عن الحسن، عن الشعبي قال: سمعت النعمان يقول على المنبر سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الحلال بيّن والحرام بيّن وبين ذلك مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبراء لدينه وعرضه۔ (ص:۱٦٣۔۱٦٤)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال وحرام کے درمیان کچھ چیزیں مشتبہ ہیں جن کے بارے میں بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہٰذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کیلئے اور اپنی آبرو کی برأت کیلئے ان چیزوں کو ترک کردے گا (تو وہ سلامت رہے گا)۔

فمن اتقى الشبهات:

بعض حالات میں مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے:

ا۔ اگر ایک عالم اور مفتی کے سامنے کسی مسئلہ کی تحقیق کے وقت حلت اور حرمت دونوں کے دلائل آئے یعنی بعض دلائل اس کی حلت اور بعض اس کی حرمت پر دلالت کررہے ہوں اور دونوں طرف کے دلائل موازنہ کے بعد برابر معلوم ہورہے ہوں تو ایسی صورت میں وہ چیز مشتبہ ہوگئی۔ لہٰذا اس عالم ومفتی کو چاہیئے کہ وہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مشتبہ سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۲۔ اگر کسی عام آدمی نے کسی مسئلہ کے بارے میں دو عالموں سے فتویٰ پوچھا ایک عالم نے جواز اور دوسرے نے عدمِ جواز کا فتویٰ دیا۔ اس صورت میں اس عامی کو چاہیے کہ ان دونوں عالموں میں سے جس کے علم اور تقویٰ پر اسے زیادہ اعتماد ہو اس کی بات پر عمل کرے لیکن اگر اس عامی کی نظر میں دونوں عالم، علم اور تقویٰ میں برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ عدم جواز والے قول پر عمل کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مسئلہ مشتبہ ہوگیا ہے اور ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں حلت اور حرمت دونوں کے دلائل متعارض ہو جائیں، اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور راجح ہوں تو عالم کو چاہیے کہ وہ اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دے اس لئے کہ جانب حلت کے دلائل راجح ہیں۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ''مشتبہ'' ہوگیا۔ لیکن ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم چونکہ استحبابی ہے۔ لہٰذا تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی جانب حرمت پر عمل کرے۔

باب ماجاء في أكل الربوا

أبو حنيفة، عن أبي اسحق، عن الحارث، عن عليؓ قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربوا وموكله۔ (ص: ١٦٤)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔

لفظ ''الربوا'' لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاحِ شرع میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوا ہے، لیکن اکثر اس کا استعمال دو معنوں کیلئے ہوتا ہے۔ ایک ''ربوا النسیئہ'' کیلئے اور دوسرے ''ربوا الفضل'' کے لئے۔

"ربوا النسیئة" کی تعریف:۔

"هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض"

"ربوا الفضل" کی تعریف:۔

دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا۔

"ربوا النسیئة" کو "ربوا القرآن" اور "ربوا الفضل" کو "ربوا الحدیث" بھی کہتے ہیں اس لئے کہ پہلی قسم کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

باب ماجاء أن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وكراهية التفاضل فيه

أبو حنيفة، عن عطية، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ قال: الذهب بالذهب مثلا بمثل والفضل ربوا والفضة بالفضة وزنا بوزن والفضل ربوا والتمر بالتمر والفضل ربوا والشعير بالشعير مثلا بمثل والفضل ربوا والملح بالملح مثلا بمثل والفضل ربوا۔ وفي رواية الذهب بالذهب وزنا بوزن يداً بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة كيلاً بكيل يداً بيد. والفضل ربوا والتمر بالتمر والملح بالملح كيلا بكيل والفضل ربوا۔ (ص:١٦٤)

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ حکم حدیث میں چھ چیزوں (گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ حکم معلول بعلۃ ہے، یعنی کوئی علت ایسی ہے جو ان چھ چیزوں کے درمیان قدر مشترک ہے، لہٰذا اب وہ علت جہاں پائی جائے گی حرمت کا حکم وہاں منطبق ہو جائے گا اور تفاضل ونسیئہ حرام ہوگا۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ علت "قدر" اور "جنس" ہے، "قدر" کا مطلب ہے: کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا اور "جنس" کا مطلب ہے: کسی چیز کا تبادلہ اس کے

ہم جنس سے کرنا۔ لہٰذا جس جگہ یہ دونوں پائی جائیں گی، حرمت تفاضل اور نسیہ کا حکم آ جائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیہ حرام ہوتا ہے اسی طرح باجرہ کو باجرہ اور مکئی کو مکئی کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیہ حرام ہوگا۔

چنانچہ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکورہ میں چھ چیزوں کا ذکر آیا ہے ان میں سے چار چیزوں میں "کیل" پایا جاتا ہے، وہ چار یہ ہیں: حنطہ، شعیر، تمر، ملح۔ اور دو چیزوں میں وزن پایا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: ذہب اور فضہ۔ لہٰذا جہاں کہیں جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اور کیل یا وزن پایا جائے تو وہاں حرمت تفاضل اور نسیہ کا حکم آ جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت:۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت طعم یا ثمنیت کا پایا جانا ہے جبکہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار (حنطہ، شعیر، تمر، ملح) میں طعم پایا جا رہا ہے اور دو چیزوں (ذہب اور فضہ) میں تبادلے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت:۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت "اقتیات" اور "ادخار" مع الجنسیہ ہے۔

"اقتیات" کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور "ادخار" کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہو۔ اور وہ چیز خراب ہونے والی بھی نہ ہو۔ لہٰذا جن چیزوں میں "اقتیات" اور "ادخار" کی علت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آ جائے گا۔

باب ماجاء في النهي عن المزابنة والمحاقلة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبدالله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن المزابنة والمحاقلة۔ (ص:١٦٦)

مزابنہ:۔

درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنے کو مزابنہ کہتے ہیں۔

محاقلہ:۔

کھیت میں لگی ہوئی پیداوار کو کٹی ہوئی پیداوار کے عوض فروخت کرنے کو محاقلہ کہتے ہیں مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ محاقلہ ہے۔

ممانعت کی علت:۔

کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے اس کے برخلاف درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ کھجور کی بیع کھجور سے اور گندم کی بیع گندم سے اس میں مساوات ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں تفاضل حرام ہوگا۔ اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا ہونا یقینی نہیں، کمی زیادتی کا احتمال بھی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے۔ اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ اور محاقلہ سے منع فرمایا ہے۔

باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

أبو حنيفة، عن جبلة، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السلم في النخل حتى يبدو صلاحه۔ (ص:١٦٦)

يبدو صلاحه:

امام شافعی رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا پکنا مراد لیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک پھل کے پکنے سے پہلے بیع درست نہیں۔ اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا مراد لیتے ہیں یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک اگر پھل آفات اور بیماری سے محفوظ ہوگیا ہو تو پھر اس کی بیع درست ہے اگرچہ وہ پھل پورا پکا نہ ہو اور اس میں مٹھاس بھی نہ آئی ہو۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا:۔

اگر پھل درخت پر ظاہر نہ ہوا ہو تو اس کی بیع بالاتفاق حرام ہے جیسا کہ آج کل ہمارے زمانہ میں بہت سے لوگ اپنے باغات ٹھیکے پر دیدیتے ہیں اور مالک یہ کہہ دیتا ہے

کہ اس سال جو پھل بھی باغ میں آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہو رہی ہے۔

بیع بشرط القطع:۔

اگر پھل درخت پر ظاہر ہو چکا ہو لیکن ابھی تک پکا نہ ہو تو پھر ایسی بیع کی تین صورتیں ہیں، ان میں سے پہلی صورت "بیع بشرط القطع" کی ہے۔ یعنی مالک نے پھل کی بیع کے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ یہ پھل آپ نے فی الحال توڑ کر لے جانا ہے۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

بیع بشرط الترک:۔

دوسری صورت "بیع بشرط الترک" کی ہے یعنی بائع اور مشتری عقد بیع تو ابھی کرلیں لیکن عقد کے اندر یہ شرط لگادیں کہ یہ پھل درخت پر پکنے کیلئے چھوڑا جائے گا اور پکنے کے بعد مشتری اسے لیجائے گا۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

مطلق عن الشرط:۔

تیسری صورت "مطلق عن الشرط" کی ہے یعنی بائع اور مشتری بیع تو مکمل کرلیں لیکن عقد بیع کے اندر پھلوں کے قطع یا ترک کی کوئی شرط نہ لگائیں اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع کی یہ صورت جائز ہے اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل:۔

ا۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من باع نخلا مؤبّرا فالثمرة للبائع إلا أن يشترط المبتاع" (ابوداؤد، ۲/۱۳۱، باب في العبد يباع وله مال)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد مبارکہ میں مشتری کے شرط لگادینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا ہے، حالانکہ جس وقت نخل کی تابیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدو صلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدو صلاح

سے پہلے جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:۔

ا۔"عن عبداللہ بن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها" (ابوداؤد،۲/۱۳۲،باب فی بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا)

۲۔حدیث مذکورہ بھی ائمہ ثلاثہ کیلئے دلیل بنے گی۔

۳۔حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے:"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن بيع النخل حتى يزهو" (ابوداؤد،۲/۱۳۲،باب فی بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا)

جواب:۔

اس حدیث کے عموم پر تو آپ کا بھی عمل نہیں ہے وہ اس طرح کہ "بدو صلاح" سے پہلے "بشرط القطع" بیع کرنے کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں تو جس طرح آپ نے اس صورت کو خاص کرلیا ہے تو دوسری صورت جو "مطلق عن الشرط" ہے چونکہ یہ بھی "بشرط القطع" ہی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے کہدے کہ تم اپنا پھل کاٹ کر لے جاؤ۔لہٰذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آئے گا۔اس وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔البتہ "بشرط الترک" والی صورت مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

باب ماجاء في ابتياع النخل بعد التأبير

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبدالله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من باع نخلا مؤبّرا أو عبدا وله مال فالثمرة والمال للبائع إلا أن يشترط المشتري وفي رواية من باع عبدا وله مال فالمال للبائع إلا أن يشترط المبتاع ومن باع نخلا مؤبّرا فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع۔

(ص:١٦٦)

اس حدیث مبارکہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرمایا ہے وہ

یہ کہ درخت کی بیع کے اندر اس درخت میں لگا ہوا پھل درخت کی بیع میں خود بخود داخل نہیں ہوگا، البتہ اگر مشتری صاف صاف بائع سے یہ کہہ دے کہ میں درخت کے ساتھ پھل بھی خرید رہا ہوں تو پھر اس صورت میں پھل بیع کے اندر داخل ہوگا اور مشتری درخت کے ساتھ اس کا مالک ہوگا۔ یعنی درخت میں لگا ہوا پھل یہ درخت کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل و منفصل چیز ہے اسی وجہ سے اس کی بیع بھی الگ ہوگی۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب تابیر ہوگئی تو پھر اس کے بعد پھل بیع کے اندر خود بخود داخل نہیں ہوسکتا لیکن اس بات پر فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر "قبل التابیر" درختوں کی بیع کی گئی ہو تو پھر پھل درختوں کی بیع میں خود بخود داخل ہوگا یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک "قبل التابیر" اگر درخت کی بیع کی گئی ہو تو پھر پھل بیع کے اندر خود بخود داخل ہو جائے گا اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں "بعد ان تو بر" کی قید لگی ہوئی ہے کہ تابیر اس درخت میں ہو چکی ہو پھر اس کی بیع کی گئی ہو اور مفہوم مخالف عند الشوافع حجت ہے، لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کردے تو پھر اس صورت میں پھل بیع میں داخل نہیں ہوگا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبل التابیر اور بعد التابیر میں کوئی فرق نہیں ہے اس وجہ سے ان کے نزدیک قبل التابیر درختوں کی بیع میں پھل خود بخود داخل نہیں ہوگا، اور احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ حضرات قبل التابیر اور بعد التابیر دونوں کا حکم ایک مانتے ہیں۔

غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا:۔

اگر کسی شخص نے غلام خریدا اور اس غلام کے پاس مال بھی موجود تھا تو اس صورت میں وہ مال بائع کا ہوگا لیکن اگر مشتری نے غلام کے خریدتے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اس کا مال بھی بیع میں داخل ہوگا تو پھر اس صورت میں غلام کا مال مشتری کا ہوگا۔

شرط لگانے سے کون سا مال بیع میں داخل ہوگا؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کا ہوگا اس پر تو

کسی کا اختلاف نہیں لیکن اگر مشتری یہ شرط لگائے کہ اس کے ساتھ اس کا مال بھی بیع میں شامل ہے تو پھر اس صورت میں اسے غلام کا مال مل جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اس کو مطلق قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر قسم کا مال شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہو جائے گا، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے، مثلاً کپڑا، برتن، یا سامان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع میں داخل ہو جائے گا اور مشتری اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے تو پھر اس بات کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں ربا لازم نہ آئے، مثلاً ایک آدمی نے ایک غلام ایک ہزار روپے میں خریدا اور اس غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں تو پھر اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے عوض میں آگئے اور غلام مفت میں آگیا، ظاہر ہے کہ یہ ربا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کیلئے ضروری ہے کہ قیمت والے نقود اس نقود سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقود کے مقابلہ میں نقود اور زائد نقود کے مقابلہ میں غلام ہو جائیں۔ نیز حضرات حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔

باب ماجاء في ثمن الكلب

عن الهيثم، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: رخص رسول الله ﷺ في ثمن كلب الصيد. (ص:١٦٩)

امام اعظم ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں اگر کسی نے کر بھی لی تو بائع کیلئے اس کی قیمت حرام ہے۔ نیز امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کتے کی بیع کھانے کیلئے بھی جائز ہے، کیونکہ

اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل:۔

۱۔حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمن الكلب إلا كلب صيد"(نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الکلب)

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:۔

۱۔حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن"(بخاری، ۱/۲۹۸)

جواب:۔

اس حدیث کی تین توجیہات ہوسکتی ہیں:

۱۔اس حدیث میں وہ کتا مراد ہے جس کا پالنا جائز نہ ہو۔

۲۔یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں "إلا كلب صيد" کا استثناء موجود ہے۔

۳۔اس حدیث میں نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔اور اس پر دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب والسنور"حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی بھی شامل ہے،حالانکہ بلی کی بیع کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں لہٰذا حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرنا پڑے گا۔

كتاب الشفعة

أبو محمد كتب إلي ابن سعيد بن جعفر عن سليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الجار أحق بشفعته۔(ص:١٧٢)

حنفیہ کے نزدیک شفعہ کے حق دار تین ہیں:
ایک شریک فی نفس المبیع، دوسرا شریک فی حق المبیع، تیسرا جار۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک فی نفس المبیع کو ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

١۔حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"جار الدار أحق بالدار"(ترمذی ۲۵۳/۱)

٢۔حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
"الجار أحق بشفعته ينتظر به وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا"
(ترمذی ۲۵۳/۱)

اس حدیث میں وہ جار مراد ہے جو حقوق المبیع میں بھی شریک ہو۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:۔

١۔حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة"(ترمذی ۲۵۵/۱)

جواب:۔

١۔اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہوجانے اور تقسیم ہوجانے کے بعد اور راستے جدا ہوجانے کے بعد شرکت کی بنیاد پر شفعہ کا حق باقی نہیں رہتا، البتہ جار کی بنیاد پر شفعہ کا دعویٰ ہو تو وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔

۲۔اگر آپ کی بات مان کر" جار" سے حق شفعہ کو ساقط کر دیا جائے تو پھر شفعہ جار کی احادیث کثیرہ عمل سے رہ جاتی ہیں لہٰذا حنفی مسلک پر عمل کیا جائے تا کہ تمام احادیث پر عمل ہوسکے۔

كتاب المزارعة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة۔(ص:۱۷٦)

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا:۔

مالک اپنی زمین کو کرایہ پر دے کر کرایہ دار سے معین کرایہ وصول کرے اور یہ کرایہ بھی نقد کی صورت میں ہو، پیداوار کی صورت میں نہ ہو، اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو تو ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں:۔

زمین کسی کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ کاشت کار کا۔ اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱۔زمین دار پیداوار کی ایک مقدار اپنے لئے معین کر لے۔مثلاً زمین دار کاشتکار سے یوں کہے: کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے دس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کر لے اور یوں کہے: کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصہ میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۳۔زمین دار پیداوار کا ایک مخصوص حصہ اپنے لئے مقرر کر لے۔مثلاً یوں کہے: کہ

جتنی پیداوار ہوگی اس کی آدھی پیداوار میری ہوگی اور آدھی تمہاری اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے، ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:۔

ا۔حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"من لم یدع المخابرۃ فلیوذن بحرب من اللّٰہ ورسولہ"

(مستدرک حاکم،۲/۲۸۶)

کہ جو شخص مخابرہ یعنی مزارعہ نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لے۔

جمہور فقہاء کی دلیل:۔

ا۔حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے:"أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عامل أھل خیبر بشطر ما یخرج منھا من ثمر أو زرع"(ترمذی،۱/۲۵۷)

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پیداوار پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو، یعنی آدھی پیداوار تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری۔

جواب:۔

یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ"خراج مقاسمہ" تھا۔یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کردیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔

حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول:۔

لیکن تحقیق سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ خیبر والے معاملے کو"خراج مقاسمہ" پر محمول کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ خراج اس زمین سے لیا جاتا ہے جو زمین صلحاً فتح ہوئی ہو اور یہ بات یقینی ہے کہ خیبر کی زمین صلحاً فتح نہیں ہوئی تھی بلکہ جبراً یعنی لڑائی کے ذریعہ فتح ہوئی تھی۔اور قصہ اصل میں اس طرح ہوا کہ جب مسلمانوں نے خیبر کی زمین جبراً فتح کرلی تو پھر

وہاں کے یہودیوں نے یہ کہا کہ آپ لوگوں کے پاس اس زمین کو صحیح طریقہ پر استعمال کرنے کا ہنر نہیں ہے اس وجہ سے یہ زمین آپ ہمیں کاشت کیلئے دے دیں تو یہ دونوں کیلئے یعنی آپ لوگوں کیلئے اور ہمارے لئے بہتر ہوگا چنانچہ یہ طے پایا کہ یہودی کاشت کاری کرکے آدھی پیداوار اپنے پاس رکھیں گے اور آدھی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حقیقت میں خیبر والا معاملہ مزارعت کا تھا ''خراج مقاسمہ'' کا نہیں تھا اور ''خراج مقاسمہ'' اس وقت ہوتا جبکہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت نہیں رکھی گئی تھی۔

چنانچہ دلائل کی طرف غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مزارعت جائز ہو، اسی وجہ سے فقہاء احناف نے مزارعت کے مسئلہ پر صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

مصادر

نمبر	اسماء الكتب	اسماء المصنفین والمؤلفین	المطبع
١	الجامع لأحكام القرآن	ابو عبدالله محمد بن احمد القرطبیؒ	داراحیاء التراث العربی
٢	احكام القران	حجة الاسلام ابوبكر احمد الجصاصؒ	دارالكتاب العربی بیروت
٣	التفسیر روح المعانی	ابو الفضل شهاب الدین الآلوسیؒ	دار الفكر بیروت
٤	التفسیر الكبیر	الامام فخر الدین الرازیؒ	دارالفكر بیروت
٥	الصحیح للبخاری	محمد بن اسماعیل البخاریؒ	قدیمی كتب خانه
٦	الصحیح لمسلم	مسلم بن الحجاج القشیریؒ	قدیمی كتب خانه
٧	السنن لأبی داؤد	سلیمان بن الأشعث السجستانیؒ	مكتبه رحمانیه لاهور
٨	الجامع للترمذی	ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذیؒ	ایچ ایم سعید كمپنی
٩	السنن للنسائی	ابو عبدالرحمٰن الخراسانیؒ	قدیمی كتب خانه
١٠	السنن لابن ماجة	ابو عبدالله محمد بن یزید بن ماجةؒ	قدیمی كتب خانه
١١	مشكوٰة المصابیح	الشیخ ولی الدینؒ	قدیمی كتب خانه
١٢	المسند للإمام احمد بن حنبل	الامام احمد بن حنبلؒ	داراحیاء التراث العربی
١٣	الصحیح لابن حبان	الامیر علاء الدین الفارسیؒ	المكتبه التجاریة مكة المكرمة
١٤	المؤطا للامام مالك	الامام مالكؒ بن انس	نور محمد كتب خانه

۱۵	المصنف لابن ابی شیبة	ابوبکر عبداللہ بن ابی شیبة	ادارۃ القرآن کراچی
۱۶	نصب الرایة	جلال الدین الزیلعیؒ	دارالکتب العلمیة بیروت
۱۷	اعلاء السنن	ظفر احمد العثمانیؒ	ادارۃ القرآن کراچی
۱۸	عمدۃ القاری	ابو محمد محمد بن احمدؒ	داراحیاء التراث العربی
۱۹	المرقاۃ المفاتیح	ملا علی القاریؒ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۲۰	انوار المحمود	محمد صدیق نجیب آبادیؒ	ادارۃ القران کراچی
۲۱	فتح الملهم مع تکملہ	شبیر احمد العثمانیؒ و مفتی محمد تقی العثمانی	مکتبہ دارالعلوم کراچی
۲۲	معارف السنن	محمد یوسف البنوریؒ	دارالتصنیف جامعة العلوم الاسلامیة
۲۳	حاشیة النووی	محی الدین ابوذکریا النوویؒ	قدیمی کتب خانہ
۲۴	المسند الامام الاعظم	الامام الاعظم رحمہ اللہ	قدیمی کتب خانہ
۲۵	شرح معانی الآثار	الامام الطحاویؒ رحمہ اللہ	مکتبہ رحمانیہ
۲۶	فتح الباری	ابن حجر العسقلانیؒ	داراحیاء التراث العربی
۲۷	الشرح الکرمانی	محمد بن یوسف الکرمانیؒ	داراحیاء التراث العربی
۲۸	الفضل الباری	علامہ شبیر احمد العثمانیؒ	ادارۃ علوم شرعیہ کراچی
۲۹	الدار قطنی	الامام الحافظ علیؒ بن عمر الدارقطنیؒ	دارالکتب العلمیة بیروت
۳۰	تهذیب التهذیب	ابن حجر العسقلانی	داراحیاء التراث العربی

٣١	اوجز المسالك	الشيخ المحدث زكريا الكاندهلويؒ	ادارة تاليفات اشرفيه لاهور
٣٢	زاد المعاد	حافظ ابن قيم الجوزيؒ	مؤسسة الرسالة
٣٣	الخيرات الحسان	شهاب الدين المكيؒ	ايچ ايم سعيد كمپني
٣٤	ميزان الاعتدال	الحافظ الذهبيؒ	دار الكتب العلمية
٣٥	الهداية	ابو الحسنؒ علي برهان الدين	مكتبه رحمانيه
٣٦	البحر الرائق	ابن نجيمؒ	مكتبه رشيديه كوئٹه
٣٧	البنايه في شرح الهداية	محمودؒ بن احمد بن موسىٰ	مكتبه غفاريه كوئٹه
٣٨	تبيين الحقائق	عثمان بن علي فخر الدين الزيلعيؒ	بركات رضاه احمديه انڈيا
٣٩	اللباب في شرح الكتاب	الشيخ عبدالغني الغنيمي الميدانيؒ	قديمي كتب خانه كراچي
٤٠	خلاصة الفتاوىٰ	طاهر بن احمد بن عبدالرشيد البخاريؒ	مكتبه رشيديه كوئٹه
٤١	الفتاوىٰ التاتارخانية	العالم بن العلاء الدهلويؒ	ادارة القران كراچي
٤٢	فتاوىٰ قاضي خان	فخر الدين القاضي خان	بلوچستان بك ڈپو
٤٣	الفتاوىٰ الهندية	نظام الدين وجماعة من علماء هند رحمهم الله	مكتبه حقانيه پشاور
٤٤	الدر المختار	محمد الحصكفي	ايچ ايم سعيد كمپني
٤٥	ردالمحتار	محمد امين ابن عابدينؒ	ايچ ايم سعيد كمپني
٤٦	الفقه الاسلامي وادلته	الدكتور وهبة الزحيلي	دار الفكر
٤٧	المغني	موفق الدينؒ ابن قدامه	دار الفكر بيروت
٤٨	التعريفات	السيد الجرجاني	دار الكتب العلمية
٤٩	قواعد الفقه	المفتي عميم الاحسان المجددي	صدف پبلشرز
٥٠	شرح العقيده الطحاوية	ابو العز الدمشقيؒ	مؤسسة الرسالة
٥١	عقائد الاسلام	مولانا ادريس الكاندهلويؒ	زمزم پبلشرز